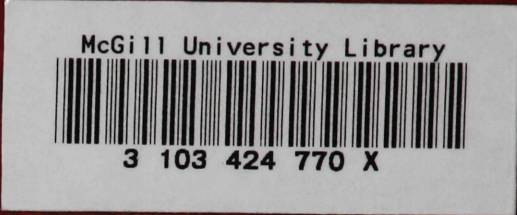




کتابخانه ملی ایران  
تهران - ایران



کتابخانه مرکزی  
تهران

# مجموعه الرسائل الفقهية

لآية الله السيد محمد حسن القوجاني

رأى العالم في قوجاني

تقريرات

لدرس آية الله الآخوند ملا محمد كاظم الخراساني

حققتها وصححها

غلام علي يعقوبي وعلي صفور شكوهي

وعنى بشرها

مجمع نشر الآثار العلمية في كركم المفاخر الثقافية







انجمن آثار و مفاخر فرهنگی  
Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی  
Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی  
Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی  
Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی  
Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries

3615781

اسلام

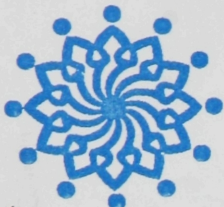






بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





انجمن آثار و مفاخر فرهنگی



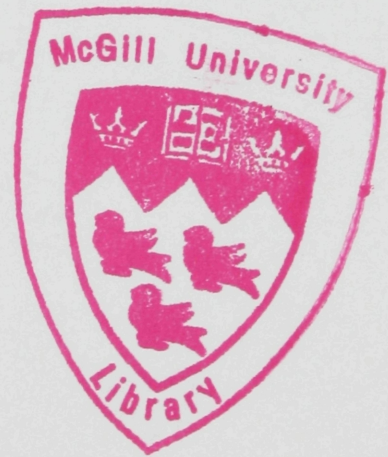
دانشگاه تهران  
تهران - ایران

### سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان  
دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب  
اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۳۶)

زیر نظر و اشراف  
دکتر مهدی محقق



رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی  
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۶



# مجموعه الرسائل الفقهية

لآية الله السيد محمد حسن القوجاني

(آغا نجفی قوجانی)

تقریرات

لدروس آية الله الآخوند ملا محمد كاظم الخراساني

حقّقها وصحّحها

غلامعلي يعقوبي وعلي صغرشكوهي

وعني بنشرها

مجمع نشر الآثار العلمية وتكريم المفاخر الثقافية

تهران ۱۳۸۶

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی  
شماره ۴۷۰

مجموعه الرسائل الفقهية  
حقّقها و صحّحها و عني بنشرها: غلامعلي يعقوبی و علی اصغر شکوهی  
مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان شیرین  
چاپ اول، ۱۳۸۶ □ شمارگان ۱۰۰۰ نسخه  
لیتوگرافی پارسیان □ چاپ دالاهو □ صحافی کیانی  
حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

سرشناسه  
عنوان قراردادی  
عنوان و پدیدآور

مشخصات نشر  
مشخصات ظاهری  
فروست

شابک  
وضعیت فهرست نویسی  
یادداشت کلی

یادداشت  
یادداشت

موضوع  
موضوع

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

رده بندی کنگره

رده بندی دیویی

شماره کتابخانه ملی

نجفی قوجانی، محمدحسن، ۱۲۵۶-۱۳۲۲. شارح  
کفایة الاصول. شرح.

مجموعه الرسائل الفقهیه / محمدحسن القوجانی؛ تقریرات لدروس محمد کاظم

الخراسانی، حقّقها و صحّحها و عني بنشرها غلامعلي يعقوبی و علی اصغر شکوهی.

تهران: مجمع نشرالانار العلمیه و تکریم المفاخر الثقافیه، ۱۳۸۶.

۱ ج. (شماره گذاری گوناگون): نمونه.

سلسله انتشارات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در  
شرق و غرب. اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱ / زیر نظر و اشراف دکتر مهدی محقق؛  
۳۶. (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی)؛ ۴۷۰.

: 978-964-528-112-8

فیبا

این کتاب به مناسبت همایش بین المللی قرطبه و اصفهان به چاپ رسیده است این  
همایش در تاریخ ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱ در اصفهان برگزار شده است.

کتابنامه: ص. ۴۱۳-۴۲۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.

نمایه.

آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق. کفایة الاصول — نقد و تفسیر.  
فقه جعفری — قرن ۱۴.

آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق. مقرر

یعقوبی، غلامعلی، مصحح

شکوهی، علی اصغر، مصحح.

محقق، مهدی، -۱۳۰۸.

آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق. کفایة الاصول. شرح.

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفه اسلامی در شرق و غرب. (۱۳۸۱: اصفهان).

BP۱۵۹/۸/۲۱۸۳

۲۹۷/۳۱۲

۱۰۳۱۳۴۵

دفتر مرکزی: تهران - خیابان ولی عصر - پل امیربهداد - خیابان سرگردبشیری (برو علی) - شماره ۱۰۰

تلفن: ۵۵۳۷۴۵۳۱-۳ دورنویس: ۵۵۳۷۴۵۳۰

دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابرویحان و خیابان دانشگاه - ساختمان فروردین - شماره ۱۳۰۴،

طبقه چهارم - شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۶۴۰۹۱۰۱

شابک: 978-964-528-112-8 ISBN

قیمت

۳۵۵۰۰۰



## سلسله انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱- علاقة التجريد، (شرح تجريد الاعتقاد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسید احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۲- علاقة التجريد، (شرح تجريد الاعتقاد نصیرالدین طوسی) میرمحمد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسید احمد علوی (جلد ۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۳- الزّاح القّراح، حاج ملا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۱.  
۴- مرآة الأزمان، ملا محمد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی، تهران ۱۳۸۱.

۵- رسائل ملا ادهم عزلتی خلخالی، مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۶- مصنفات میرداماد (جلد ۱)، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

- ۷- شرح فصوص الحکمة، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۱.
- ۸- ترجمه رساله السعدیه، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۲.
- ۹- هدیه الخیر، بهاءالدوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سید محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۰- رساله در برخی از مسائل الهی عام، سید محمد کاظم عصّار تهرانی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها، تهران ۱۳۸۲.
- ۱۱- ذخیره الآخرة، علی بن محمد بن عبدالصمد تمیمی سبزواری، تصحیح سید محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۲- شرح کتاب نجات ابن سینا، از فخرالدین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۳- دُرّ ثمین، سید محمدباقر بن ابوالفتح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۴- الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة، ابوعلی حسن سلماسی، مقدمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۵- تنقیح الأبحاث للملل الثلاث ابن کمونه، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۶- شرح فصوص الحکم، کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی زاده، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۷- دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، با ترجمه منظوم از مولانا شوقی، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیده مریم روضاتیان، تهران



- ۱۸- الشفاء (الإلهیات) و تعلیقات صدرالمتألهین علیها، و عون اخوانالصفاء علی فهم کتاب الشفاء، بهاءالدین محمد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.
- ۱۹- قصیده عشقیّه، از سید قطب‌الدین محمد نیریزی شیرازی، مقدمه، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمدرضا ذاکر عباسعلی، تهران ۱۳۸۳.
- ۲۰- داروهای قلبی، اثر حکیم محمدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سید حسین رضوی برقی، تهران ۱۳۸۳.
- ۲۱- هادی المضلّین، منسوب به حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۲- مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، زیر نظر و اشراف دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۳- علوم محضه از آغاز صفویّه تا تأسیس دارالفنون، گرد آورنده دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۴- نبراس الهدی، تألیف حکیم متّله حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و مقدمه دکتر سید صدرالدین طاهری، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۵- حکمة‌العین نجم الدّین دبیران کاتبی قزوینی، تصحیح و پیشگفتار از دکتر عباس صدری، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۶- شرح الإشارات و التنبیّات، امام فخرالدّین محمد بن عمر رازی، (جلد ۱)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.
- ۲۷- شرح الإشارات و التنبیّات، امام فخرالدّین محمد بن عمر رازی، (جلد ۲)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.

- ۲۸- الافق المبين، مير محمد باقر بن محمد حسيني استرآبادی (مصنّفات ميرداماد جلد ۲)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.
- ۲۹- نهايةالظهور در شرح هياكل النور سهروردی، علامه حکيم ميرزا قاسم علی اخگر حيدر آبادی، با مقدمه و تصحيح و تحقيق محمد کريمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.
- ۳۰- اوامر و نواهی، با ترجمه مقاله‌ای از پروفيسور روبرت برونشويک و فرهنگ اصطلاحات و معادل انگلیسی آنها، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۸۵.
- ۳۱- حکمت الهی در متون فارسی، گردآوری و تصحيح استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.
- ۳۲- مجموعه رسائل عرفانی، علامه حکيم ميرزا قاسم علی اخگر حيدرآبادی، با مقدمه، تصحيح و تحقيق مليحه کرباسيان و محمد کريمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.
- ۳۳- گفتگوی ادیان، مجموعه مقالات کنگره بزرگداشت پروفيسور عبدالجواد فلاطوری، گردآورنده مرتضی حاج حسینی و محمد نوری به انضمام سیری در زندگی علمی پروفيسور دکتر عبدالجواد فلاطوری، از مهدی محقق، تهران ۱۳۸۶.
- ۳۴- مصنّفات غياث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی، جلد اول (کتاب اول تا کتاب دهم)، به کوشش استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶.
- ۳۵- مصنّفات غياث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی، جلد دوم (کتاب یازدهم تا کتاب بیستم)، به کوشش استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۶.
- ۳۶- مجموعه الرسائل الفقهيّة، لآية الله السيّد محمد حسن القوجاني، تقريرات لدروس آية الله الآخوند ملا محمد کاظم الخراساني، حقّقها و صحّحها غلامعلی يعقوبی و علی اصغر شکوهی و عني بنشرها مجمع نشر الآثار العلمیّة و تکریم المفاخر الثقافیّة، تهران ۱۳۸۶.



# فلسفه در جهان اسلام

و

## ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد      کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون دینکرت و بندهشن و شکند گمانیگ و یچار نمودار و نمونه‌ای از سنت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیله مورخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بپارند. مسعودی مورخ بزرگ اسلامی در کتاب التنبیه والإشراف خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزد یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارنده علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود. او در ادامه سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة الجص (= دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (= گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقه ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (= پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانه توجه آنان به علم و معرفت و طبقه اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرر اندر مکرر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهم، تخم (= هیولی و ماده)، چهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی الموالید* (بزیدج = در پهلوی و بیچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانه جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم (ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که *سلمان منا أهل البيت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: لو كان العلم بالثریا لناله رجال من فارس. اگر دانش در ستاره پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینه علم و علم دوستی ایرانیان باستان است.



سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب بغداد خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامه لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و كَانَ غَيْرَ عَجِيبٍ أَنْ يَجِئَ لَهُ الْمَعْنَى الْعِرَاقِيَّ فِي اللَّفْظِ الْحِجَازِيِّ

این عنایت و توجه به مسائل عقلی و خردگرایی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام و اهل جزف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را بر پشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیه همه دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون الطبیعه و الحيوان و اخلاق نیکو ماخس و همچنین کتابهای افلاطون همچون جمهوریت و تیمائوس و نوامیس و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود. ابن سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب شفا صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صنعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است، این کتاب همانست که من آن را فی‌الفلسفة المشرقیة موسوم ساختم. در مورد منطق هم می‌گویند که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن سینا در کتاب تحصیل راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلبان جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب بیان‌الحق بضمن الصدق یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفه شیخین در بلاد خراسان گردید. این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در مقدمه خود از آن تعبیر به «الّا فی القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعاً». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیله ابوالعبّاس ابرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمد بن زکریای رازی دنباله آن را گرفت و این همان است که ناصر خسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.



فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی قانون و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ شفا نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب شفا در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب قانون در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب تاریخ طبرستان در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفه سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفه دقیقه      ودارس طبّا نحا تحقیقه  
من علم سقراط و رسطاليس      و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود فردوس الحکمة و المعالجات البقراتیه را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند. و این سنت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو پردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان مصالح الأنفس و الأجساد بود و رازی هم که کتاب الطبّ الروحانی خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل الطبّ المنصوری قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد. در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اری طبّ جالینوس للجسم وحده      و طبّ أبی عمران للعقل و الجسم

از ممیزات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب الانصاف فی الامامة این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام المسترشد فی الامامة در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام المستثبت فی الامامة را نوشت و المسترشد را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام نقض المستثبت نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنه عرضه بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصر خسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی      علمی نه پاک شد نه مصفا شد  
 زیرا که سرخ روی برون آمد      هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمد غزالی با تألیف کتاب تهافت الفلاسفه به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیده به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طب را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روز بروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل الدّین غیلانی کتاب حدوث العالم خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به



شیخ‌الرئیس از جمله: «عمی أوتَعَامی»، «یَرْوُغُ كَرْوَغَانِ الثَّغْلَبِ» فروگزاری نکرد. مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارنده این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانه فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمه «فلسفه» که مشتق از کلمه یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین آمیزی را که ترکیبی از فُل (= کندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه

وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فُل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَغْ عنک قوماً یُعیدونها      ففلسفة المرء «فُلُ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو

بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید      حیز را جفّتِ سام یل منهد

دو چشم فلسفی چون بود احوّل      ز واحد دیدن حق شد معطل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهره ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرت في عصرنا فرقة      ظهورها شوّم علی العصر  
لا تقتدى في الدين الّابما      سنّ ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنت و جماعت فلسفه یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان و رشف النّصائح الایماتیة فی کشف الفضائح الیونانیة نگاشته گردید. ابن سینا «مخنث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایه «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوة عن معشر      بهم مرض من کتاب الشّفا  
فماتوا علی دین رسطالس      و متنا علی مذهب المصطفی

شناخت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: صدق الله العلیّ العظیم و کذب ابن سینا بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینه السّلام یعنی بغداد وراقان و کتابفروشان را به سوگند و داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام و القول المشرق فی تحریم المنطق جلال الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم درباره کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می پرداختند، می گفتند: «دّنس نفسه بشی من العلوم الأوائل».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفق نشدند از جمله آنان ناصر خسرو قبادیانی بود که کتاب جامع الحکمتین خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشه ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیده خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدین سهروردی که معتقد بود که همه حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دوره تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفائی پدید آمد. که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفق شدند که فلسفه را از آن تنگنایی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند. حال باید دید دانشمندان شیعه ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهره



فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتی تا این زمان فقیهان و مفسران قرآن به فلسفه می‌پردازند و شفا و اشارات ابن سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونه آن می‌توان از علامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمدتقی آملی و امام خمینی - رحمه الله علیهم اجمعین - نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکران ایرانی که با مکتب تشیع و سنت ائمه اطهار (ع) سروکار داشتند. این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیه شریفه قرآن: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمه حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می‌دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَّمْتُهَا فِي الْحِكْمَةِ الَّتِي سَمَتْ      فِي الذِّكْرِ بِالْخَيْرِ الْكَثِيرِ سُمِّيَتْ

حال که از اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ دِيْكَرُ كَسِي هَمْچون ناصر خسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه» است و این «سخن دینی»      دین شکرست و فلسفه هیپونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متصل سازند؛ از این جهت متوسل به برخی از «تبارنامه» های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می گوید که انبازقلس (= Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ مرتبط می شود، و فیثاغورس علوم الهیه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می کرده با همین سرچشمه الهی متصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می شوند تا آیه شریفه يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متأله با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب نامه های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنت نبوی و نهج البلاغه و صحیفه سجّادیه و سخنان ائمه اطهار - علیهم السلام - استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب قبسات خود می کوشد که مسأله ای را که از قدیم مابه الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمه عُلَیا و حکمت کُبری و عُرْوَة وُثْقَى و صبغة حُسْنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اُولَئِكَ اَبَاسِی فَسِجِّثْنِی بِمِثْلِهِمْ اِذَا جَمَعْتُنَا - یا جَرِیْرُ - الْمَجَامِیْعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطوره ارسطو را بر درِ احسن المِلَل منهد

نقش فرسوده فلاطون را بر طراز بهین حُلَل منهد

اولی را «مفید الصّناعة» و «معلّم المشائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن سینا را که پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری آور به شمار می آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدمات تعبیر «شیخین» (= ابن سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می بردند.

با این تمهیدات همان کتاب شفا که شفا خوانده می شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، مفتاح الشّفاء و غیاث الدّین منصور دشتکی، مغلفات الشّفاء و علامه حلّی فقیه و محدّث کشف الخفا فی شرح الشّفاء را به رشته تحریر درآوردند و از همه مهم تر آنکه صدر المتألّهین یعنی ملاصدرای شیرازی تعلیقه بر الهیات شفا نوشت، تا راه فهم و درک اندیشه های ابن سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملامهدی نراقی که در فقه معتمد الشّیعة را می نویسد؛ و در اخلاق جامع السّعادات را به رشته تحریر درمی آورد؛ در



فلسفه جامع الافکار را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد. در اینجا باید یادآور شد که توجه حکمای متأخر مانند نراقی به متقدمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوه اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشه خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تا علم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفا‌تر گردد. مثلاً ملامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوه صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادله قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروه‌های یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین الدفتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دوره حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفه اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفه را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشائیان اسلامی همچون فارابی و ابن سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی تلطیف سازند. اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدین طوسی که از او به عنوان خاتم برّعة المحققین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی - کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرد ساخته و کتاب *تجريد العقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشه درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینه حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفیسور هانری کربن با همکاری بازمانده گذشتگان استاد سیّد جلال الدین آشتیانی موفق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر به اهل علم معرفی کنند*. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام الدین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی و ملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیات و جوهر و عرض از شرح *غررالفرائد* یعنی شرح منظومه حکمت سبزواری که به وسیله این کمترین (= مهدی محقق) و پروفیسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهنده این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمل شده‌اند تا حکیم سبزواری توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوه اندیشه‌های سلف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دهه اخیر در مراکزی همچون مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگره حاج ملاهادی سبزواری و کنگره ملاصدرا و آثاری که به وسیله برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امر کمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان قرطبه و اصفهان تشکیل می‌گردد آن است که اولاً اندیشه نادرستی را که غربیان و به تبع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمندان فلسفی ستاره اندیشه‌های فلسفی و تفکر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهره تاریخ فلسفه اسلامی زدوده گردد و یا معرفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزات حکمت متعالیه به دستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: اهمیت و ارزش میراث علمی اسلامی - ایرانی به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدی درباره معرفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکر علمی و فلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند: «چراغ اندیشه و تفکر فلسفی پس از ابن رشد متوقفی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می خورد که چند نمونه از آن یاد می گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدمه ترجمه کتاب ابن رشد و الرشیدیة ارنست رنان فرانسوی می گوید: «انّ الدّراسات الفلسفیة عند العرب ختمت باین رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی خود می گوید: «تاریخ نویسان غربی فلسفه مذتهای مدیدی گمان کرده اند که با تشیع جنازه ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفه اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدمه بیست و گفتار از مهدی محقق می گوید: «فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایه آنچه که یاد شد پایه ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین المللی تحت عنوان قرطبه و اصفهان به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیه مقدمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می آید زمینه ای تازه برای بازنگری فلسفه اسلامی به وجود آید که با آن فصلی



جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلاب و دانشجویانی که طالب مواد تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدمه‌ای باشد تا در همه شهرها و روستاهای کشور ما که در طی تاریخ متفکران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نسق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعه علمی داخلی و خارجی معرفی گردد. تحقق این هدف عالی و مقدس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان و تن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. بعون‌الله تعالی و توفیقه

مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره انجمن آثار و مفاخر فرهنگی  
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان  
اول اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱



# مجموعۃ الرسائل الفقہیۃ

لآیۃ اللہ السید محمد حسن القوجانی

(آغا نجفی قوجانی)

تقریرات

لدرس آیۃ اللہ الآخوند ملا محمد کاظم الخراسانی





## فهرس الموضوعات

صفحه	عنوان
٥	نظرة موجزة على حياة السيد آغا نجفى القوجانى رحمه الله و آثاره ..
٨	تقريظ الأستاذ كاظم شأنه جى رحمه الله ..
٩	المقدّمة ..
٢٩	الرّسالة الأولى ..
	فى طهر بدن الحيوان بزوال العين
٥١	الرّسالة الثانية ..
	فى اشتراك الفريضة والنافلة فى الأحكام والخلل الواقعه فيهما
١٠١	الرّسالة الثالثة ..
	فى التقصير فى الصّلاة
١٢٥	الرّسالة الرابعة ..
	كتاب الخمس
٢٠٧	الرّسالة الخامسة ..
	كتاب القضاء
٣٣٧	الرّسالة السادسة ..
	كتاب الرهن

الرسالة السابعة..... ٣٦٣  
في منجزات المريض

الفهارس..... ٣٩٥  
فهرس الآيات..... ٣٩٧  
فهرس الأحاديث..... ٣٩٩  
فهرس المصادر..... ٤١٣  
فهرس الموضوعات..... ٤٢١

## بسم الله الرحمن الرحيم

### نظرة موجزة على حياة السيّد آغا نجفي قوجاني رحمه الله و آثاره

كان العالم الربّانيّ و الفقيه الأصولي و الحكيم المتألّه آية الله السيّد محمّد حسن النجفيّ المعروف بآغا نجفيّ قوجانيّ من أعظم الفقهاء في القرن الحالي، و أحد التلامذة البارزين للمرحوم الآخوند الملاً محمّد كاظم الخراساني، و رفيق دربه في الحركة الدستوريّة التي قامت في ايران.

ولد في خسروية و هي من توابع مدينة قوجان سنة ١٢٩٥ هـ و فيها قصّد الكتاتيب، و تعلّم المقدمات بآتمها في قوجان، و درس العربيّة و اجتاز المرحلة التمهيدية للدراسات الحوزوية حتّى كتاب «قوانين الأصول» في مشهد. و بعد ثلاث سنين أمضاها في هذه المدينة عزم على الذهاب إلى اصفهان مع أحد زملائه لمواصلة دراسته. فشدّا الرحال و وصلا إليها سنة ١٣١٣ هـ (مشياً على الأقدام بعد تجشّم عناء كبير و اجتياز طريق صحراويّ مليء بالحصى و معهما حمار و أثاث بسيط. و مرّا في سفرهما على مدن تربت حيدريّة، گناباد، و طبس) و حين بلغا اصفهان أقاما في غرفة من غرف مسجد (عريون) درساً «منظومة الملاً هادي السبزواري» عند الآخوند الملاً محمّد الكاشي، و «الرسائل» عند الشيخ عبدالكريم كزي، «و الحكمة» عند الميرزا جهانگیر خان القشقائي، و «الفقه» عند آغا نجفيّ اصفهاني.

و في سنة ١٣١٨ هـ و هي السنّة الرابعة من مكوثه في اصفهان، شدّ رحله تلقاء العتبات المقدّسة و يممّ النجف ماشياً بعد أن باع عدداً من كتبه و شيئاً من أثاثه.

دخل النجف يوم السادس عشر في رجب سنة ١٣١٨ هـ و هو ابن ثلاث و عشرين. و إبان وروده سكن في غرفة متروكة من إحدى المدارس ثمّ حضر درس الآخوند الملامّ محمّد كاظم الخراسانيّ، فراقه ذلك الأستاذ، و قرّر البقاء في النجف لمواصلة دراسته. و لم تمرّ سنتان على مكوثه في النجف، بعد انتقال إلى الغرفة الثانية، حتّى صار نجفياً. و تفتّحت عنده قوّة الاستنباط للأحكام الإسلاميّة و نال الاجتهاد و هو في الثلاثين من عمره.

و أساتذته في النجف في الفقه و الأصول و المرحلة العليا من الدراسة الحوزويّة المعروفة بمرحلة (الخارج): هم المرحوم الآخوند الخراسانيّ و المرحوم شريعت اصفهانيّ، و أمّا المرحوم الشّيخ محمّد باقر الاصطهباناتيّ ففي شرح هداية الملامّ صدرا الشيرازي.

و كانت فترة دراسته كلّها مشوبةً بعناء كبير. و قد دوّن سيرته و ما اكتنف حياته من أحداث، في كتاب «سياحت شرق» [سياحة الشرق] مفصّلاً، و طبع هذا الكتاب مراراً. تزوّج صاحب الترجمة بامرأة من أسرة فارسيّة مقيمة في كربلاء سنة ١٣٢٥ هـ و بعد إقامة بالنجف دامت عشرين سنةً و خمسة عشر يوماً، غادر أرض العراق سنة ١٣٣٨ هـ و عاد إلى ايران. و في عودته هذه زار الحرم الرضويّ الشريف، و بناءً على طلب أهالي مدينة قوجان حطّ رحله فيها فأمضى أكثر من خمس و عشرين سنة من حياته فيها مشغولاً بإرشاد الناس و إصلاح شؤونهم الإسلاميّة و إدارة حوزة العلوم الدينيّة. ثمّ فارق الحياة ليلة الجمعة السادس و العشرين من ربيع الآخر سنة ١٣٦٣ هـ الموافق للتاسع من ارديبهشت سنة ١٣٢٢ هـ ش في قوجان و دُفن في غرفة من عُرف داره، رحمه الله.

و قبره اليوم محطّ أنظار الناس و اعتقادهم في قوجان و مزار لمحبيّه. و كان رحمه الله عالماً زاهداً و ورعاً فاضلاً، و زهده و تقواه و مروءته حديث الناس خاصّتهم و عامّتهم، كما كان ملاذ المحرومين و المحتاجين في أوقات العسر و الشدّة.

و بلغ المرحوم آغا نجفي في النجف الأشرف أعلى مراحل الكمال و درجات الفقه، و ترك في المباحث العلميّة، و الكلاميّة، و الفقهيّة كتباً نذكرها فيما يأتي حسب الترتيب

الزمنيّ لتاريخ تأليفها:

- ١ - شرح دعاء الصباح بخطّ الشّارح. ٢ - العذر أسوأ من الذنب (عذر بدتر از گناه).
- ٣ - حياة الإسلام في أحوال آية الملك العلّام. ٤ - سياحة الشّرق أو سيرة آغا نجفيّ قوجانيّ. ٥ - رسالة في سفر قصير إلى الأحياء في أطراف قوجان. ٦ - سياحة الغرب أو مصير الأرواح بعد الموت. ٧ - شرح على كتاب «أبنائي» (پسران من) لبل دومر الاميركي في الأخلاق و تربية الشباب. ٨ - شرح لترجمة الرسالة التفاحيّة لبابا أفضل كاشانيّ. ٩ - تقارير فقهيّة. ١٠ - رسالة في إثبات الرّجعة. ١١ - تقارير أصوليّة و منها رسالة «أصل البرائة» في أصول الفقه.

و ستقيم جمعيّة الآثار و المفاخر الثّقافيّة التابعة لوزارة الثّقافة و الإرشاد الإسلاميّ حفلاً تكريميّاً لهذه الشخصيّة اللامعة سنة ١٤٢٢ هـ، إن شاء الله، تعظيماً لمنزلته الرفيعة في الفقه، و السياسة، و الفلسفة، و العرفان، و العلم، و العمل، و من هنا قامت بطبع عدد من مؤلّفاته، و منها هذا الكتاب كي يطلّع عليها العلماء و المفكّرون و جميع الراغبين في آثاره العلميّة الاسلاميّة رحمه الله و أعلى مقامه.

اللجنة العلميّة لمجمع تكريم آية الله آغا نجفي قوجاني



## تقريظ الأستاذ كاظم شأنه جي حفظه الله

### باسمه تعالى

اطَّلَعْتُ مجملًا على ثلاثة أقسام من تقارير درس الفقه والأصول لسماحة الآخوند الخراساني، وكان قد دوَّنها ونظَّمها تلميذه التحرير آغا نجفي قوجاني تغمّده الله بغفرانه بقلم سلس. وبالنظر إلى أنّ قسم تقارير الأصول لسماحة الآخوند طاب ثراه ذو جانب تفصيلي لموضوعات كتابه «كفاية الأصول» وأحياناً فيه مطالب جديدة، وبالنظر إلى أنّ قسم القضاء المشتمل على بحوث المؤلف حديث الساعة في يومنا هذا، ويمكن أن يستهدي به القضاة الكرام في عصر الثورة الإسلامية الإيرانية، فإنّ طبع هذه المجموعة عمل مناسب، وفي وقته وموضعه جدًّا، لا سيّما وأنّ نشر آثار المرحوم المؤلف في ذكرى تكريمه التي ستقام في المستقبل القريب أفضل معرّف لذلك الرجل العظيم وأجدر تكريم وتقدير له. وأنّوه بما بذل أخواي العزيزان الفاضلون الشيخ يعقوبيّ و الشيخ الشكوهي من جهود مشكورة في تدوين التقارير المذكورة بأسلوب بحثي وهامش تدلّ على المصادر ممّا أضفى على الكتاب طابعاً جديداً يزيّنه.

فأسأل الله تعالى مزيد التوفيق والسعادة لهما ولسائر ذوي العلاقة في تكريم السيّد السند آغا نجفي رحمه الله.

تحريراً في يوم ولادة سيدة نساء العالمين عليها السلام.

بيد الأقل كاظم بن الحسين الشهير

بمدير شأنه جي

## المقدمة

### الف - نبذة يسيرة عن حياة المؤلف

هو العالم العامل و العارف الكامل آية الله السيّد محمد حسن المدعوّ بـ«أغا نجفى قوچاني». ولد سنة ١٢٩٥ هـ في إحدى قرى قوچان و نشأ بها عشرة سنين ثمّ رحل إلى المشهد الرضوي و أقام فيه سنواتٍ مشغولاً بتحصيل المعارف الإسلامية. و بعده سافر إلى سبزوار ثمّ إلى إصفهان حيث كانت من البلاد التي تمدّ إليها الرقاب و تشدّ نحوها الركاب لما فيها من عباقرة العلم و فحول الحكمة. فتتلمذ عند أعلامها: ملامحمد كاشي و جهانگیر خان قشقائي و آغا نجفي الإصفهاني. فبعد أن بلغ من الفضل ما بلغ هاجر إلى النجف الأشرف و جاور باب مدينة العلم فأقام فيها عشرين سنة و ذلك من سنة ١٣١٨ إلى سنة ١٣٣٨ هـ و كان أكثر ما تتلمذ في النصف الأول من تلك المدة عند أستاذ الكلّ آية الله أخوند الخراساني ثمّ شيخ الشريعة الإصفهاني و آغا محمد باقر الاصطهباناتي، فأصبح فقيهاً أصولياً متكلماً متضلّعاً خبيراً في العقليّات و الديانات و السياسات. و بعد أن نال من العلم ذراه و من الفضل ما كفاه عاد إلى مشهد الرضا المقدّسة للزيارة فاستدعاه أهل موطنه فأجاب دعوة قومه و أقام في مدينة قوچان خمساً و عشرين سنة مروجاً للدين و مفرعاً للأنام فعاش حميداً و مات سعيداً في سنة ١٣٦٣ هـ فدفن في داره و قبره معمورٌ و إلى الآن يزار.

### ب - تعريف النسخة المخطوطة.

١ - إنّ النسخة الأصلية لجميع الرسائل الفقهية و الأصولية للسيّد القوچاني محفوظة في مجلّدات

ثلاث في مكتبة الآستانة الرضوية المقدسة تحت الأرقام (١٥٨٠ و ١٥٨٠٢ و ١٥٨٠٣) محررة بخطه في العقد الثاني من إقامته في النجف الأشرف أثناء تتلمذه عند الأستاذ الكبير الآخوند الخراساني (١٢٥٥ - ١٣٢٩ هـ). و يبلغ عدد صفحاتها على الترتيب: ٢٨١ و ٢٥٠ و ٢٤٧، و تتضمن كل صفحة منها ثمانية أسطر مكتوبة بخط جيد من النستعليق المنكسر.

٢ - يحتوي المجلد الأول على الرسائل الآتية: كتاب القضاء، كتاب الخمس، في التقصير في الصلاة، كتاب الرهن، المباحث الأصولية (لغير المؤلف)، القول في التعارض، شرح بعض المصطلحات. و يحتوي المجلد الثاني على مايلي: منجزات المريض، اشتراك الفريضة و النافلة في الأحكام، طهر بدن الحيوان بزوال العين، أصالة البراءة.

قد قام أحد الإخوة بتحقيق المجلد الثالث بما فيه من الرسائل الأصولية، و أما نحن فقد قمنا بتحقيق المجلد الأول و الثاني بإيعاز من اللجنة العلمية لذكرى المؤلف قدس سره.

٣ - تمتاز النسخة الأصلية بسلامتها من البلى، وجودة خطها، و سلامة نصوصها من الأخطاء و السقاط، رغم مرور مائة عام تقريباً على تحريرها، و هذا ينبئ عن دقة المصنف عند الكتابة، إلا ما شذو و ندر؛ إذ يستدرك حينذاك في الهامش، فيشكل اللفظ السقيم أو الساقط برقم، و يضيف إليه لفظ: «منه» أو «صح» تأكيداً للصحة.

٤ - ليست الرسائل معنونة كلها من قبل المؤلف، كما أن صفحاتها غير مرقمة، و قد رُتبت على نهج المتقدمين بوضع أول كلمة من الصفحة اللاحقة غير في ذيل الصفحة السابقة.

٥ - لم يقسم المؤلف كل رسالة في مقدمتها إلى أبواب و فصول، و لم يصدر الصفحات بعناوين المسائل إلا في رسالتين، فاضطررنا إلى وضع عناوين لنفس الرسائل، و للموضوعات في مواضعها من الرسائل. فما كان بين المعقوفتين هكذا: [ فهو للمحقق، و ما ليست بينهما فمن المؤلف.

٦ - انتهج السيد المؤلف أسلوباً متميزاً في الكتابة، إذ لم يعهد أحد من معاصريه العلامات الفارقة الفارضة؛ و هو أنه استهل المسألة بحروف أكبر من غيرها، أو لونها بلون أحمر حتى يتميز الكلام عما تقدم عليه مع وضع خط منحنٍ أو ممتد عليه، إشعاراً بكونه أول المسألة، أو كونه كلاماً مستقلاً يليق بأن يكتب منفصلاً عن سابقه.

٧ - يتضح مما أشرنا إليه من مواضع الرسائل في النسخة الأصلية، أن الرسائل الأصولية - مع تقدم رتبته - مبثوثة فيها بين الرسائل الفقهية بالترتيب العلمي في ذلك، كما كان الأمر في الرسائل

الفقهية في نفسها، و في رسائل الأصول هكذا. فحاولنا أن نضع الرسائل الفقهية في جزء خاص بها على الترتيب المعروف عند الفقهاء، و نجعل الرسائل الأصولية مرتبة في جزء آخر.

٨ - و سوف يشاهد القارئ الكريم قرائن لفظية و غيرها تدلّ على أنّ كتابة التقارير قد أنجزت في حياة الأستاذ، و أنّ المقصود منه في هذه التقارير هو الأخوند الخراساني، و ليس أحد سواه؛ فإنّ من له إمام بكتابه المعروف بـ«سياحت شرق» - و فيه من الثناء للأخوند ما ليس لغيره - يدّعن بأنّ وصف «الأستاذ» بالقول المطلق لا يريد به أحداً سواه، بل يعبر عن غيره ببعض أساتيد العصر، كما في الرسالة الأولى من الرسائل الأصولية، و فسره في الهامش بأنّه آقا محمد باقر الاصطهباناتي و شيخ الشريعة الإصبهاني.

٩ - إنّ أسلوب هذه التقارير إمّا من نهج الأستاذ و إملائه، و إمّا من نهج المؤلف نفسه. و كيف كان فمن دأبه الإتيان ببعض العبارات الفارسية خلالها؛ إمّا للاستشهاد بشعر، أو ذكر مثل لا يقوى على تأدية معناها بالعربية، أو رغبة للتنوع أثناء الكلام الطويل المملّ، إذ أنّ تلك المسائل العلمية الصعبة ممّلة أيضاً.

## ج - أسلوب المؤلف في هذه الرسائل

١ - مع كون هذه الرسائل فنية مختصة بالفقه و الأصول، لكن المؤلف يعزّج أثناء كلامه على بعض مباحث فلسفية، أو على مسائل عرفانية، أو قواعد أدبية، فيجول في تلك الميادين كالبطل المطرس. و منها يعرف اختصاصه بشتّى العلوم و المعارف.

٢ - إنّ المؤلف تتلمذ عند الأخوند، و كان هذا تلميذاً للشيخ الأعظم الأنصاري فكان أثناء بحوثه يتعرّض لآراء الشيخ أكثر من غيره. فتقريره هذا مفحم بنقل آرائهما مع كونه حاوياً للمناقشة بينهما، فيميل تارة إلى رأي الشيخ و أخرى إلى رأي الأستاذ و هو الأكثر، كما نصّ عليه في الرسالة الثانية الفقهية إلى هذا، حيث يقول: «... جعلهما الشيخ واحداً، إلّا أنّ الأستاذ فرّق بينهما و نحن تبعه له، رشته أي برگردنم افکنده دوست».

٣ - من دأب المؤلف تحرير المسألة و إلقاء صورتها أو الدليل عليها بأكثر من عبارة، و كان تتكرّر أمثال هذه الكلمات في طيّ هذه التقارير: «بعبارة أخرى، حاصل الكلام، فتلخّص مما ذكرنا». نعم، هذه قصّة تطلبها طبيعة صعوبة هذه البحوث و حرصه على التفهيم، حينما ينبئ ذلك عن قدرته على

وجوه أداء الكلام ولم يكن هذا من دأبه في تأليفاته الفارسيّة.

٤ - رغم أنّ السيد المؤلّف كان ذائباً في أستاذه الآخوند، و مشايحاً له في الحوادث السياسيّة، للجهاد ضدّ الاستعمار الأنجليزي في العراق، أو لقمع الاستبداد الإيراني في النهضة المشروطيّة، وكان هو زعيمها، فإنّ العجب منه أنّه أنكر الولاية المطلقة للفقيه في كتاب القضاء، و هو نفسه شاهد نفوذ كلمة الفقيه في هذه القضايا و منها قصّة التدخين و فتوى الإمام الشيرازي.

٥ - إنّ المؤلّف مع جودة إملائه و حسن خطّه أقدم على أمرين غريبين؛ أحدهما كتابة الكلمات المختومة بالتاء على غير ما ينبغي أن يكتب عليه، فكتب كلمات: «حقيقة، مرتبة، خارجية و...» بصورة: «حقيقته، مرتبته، خارجيته». و الحال أنّها موهمة خلاف المقصود.

و ثانيهما كتابة الكلمات المحلّاة باللام مع ألفين حين وقوعها بعد عاطف أو جارّ مثل: «فالحاصل، فالكلّ، كالعدالة، و...» فوجب علينا عند استنساخها إصلاح كلّ هذه الخلل فيها.

#### د - منهجيتنا في التحقيق

١ - يقول مصحّح هذه التقارير؛ الشيخ على اصغر شكوهي و الشيخ غلامعلي يعقوبي: إنّ من فضل الله سبحانه علينا أن أناطت إحياء بعض آثار السيد القوچاني و تحقيق هذا الأثر القيم، بنا، فاعتمدنا على نسخة وحيدة مكتوبة بخطّ المؤلّف، و ابتدأنا باستنساخها و مقابلتها و تصحيحها. ثمّ ثبتنا الأقوال المحكيّة عن المشايخ من تصانيفهم، و أحلنا الروايات المذكورة في المتن إلى منابعها و مظانّها، إلّا ما شدّ و ندرمّا لم نعثر عليه فيما بأيدينا من المصادر.

فتحملنا تبعات هذا الجهد الثقافي و إن بلغ ما بلغ من البحث عن المصادر المطبوعة و المخطوطة في المكتبات. و كان همّنا وراء ذلك تقويم النصّ و تصحيحه، طلباً لرضى الله سبحانه و أداء لبعض ما يجب علينا من الحقوق.

٢ - في أثناء ذلك عثرنا على مواضع من النسخة تحتاج إلى شرح و توضيح، أو تصرّف و إصلاح؛ فما وجدنا الإشارة إليها في الهامش ضرورياً أنجزناه، و ما كان ممّا يوقع إثباته في الهامش و هنا للكاتب أصلحناه بلاإشارة إلى موارده و هذا ليس بأمر منكر مع أنّها تكون أكثر من العشرات. و قد استشرنا مع بعض من له الخبرة في ذلك الميدان، فأشار بذلك.

٣ - كان أسلوبه في بدء الرسائل، الافتتاح بالبسملة، ثمّ بالحمد لله و الصلاة و السلام على رسول



الله و آله الطيّبين. و الألفاظ واحدة في جميعها إلّا في رسالتين، فأثبتنا الحمد و الصلاة في مواضعها في الديباجة بين المعقوفتين ؛ تحصيلاً لوحدة السياق حينما أكّدت السنّة المأثورة على ذلك.

٤ - ربّما يصادف القارئ الكريم عناوين في بعض الرسائل خالية عن المعقوفة حينما كانت بعضها بين المعقوفتين. فالأولى هي التي وضعها المؤلّف في بدء المسائل، أو كتبها على رؤس الصفحات، و في سائر الموارد التزمنا وضع عناوين المسائل في مواضعها المفتقرة إليها بين المعقوفتين. و لم تكن عناوين نفس الرسائل بمعزل عن هذا أيضاً، إذ المؤلّف أهمل عنوانة بعض الرسائل و تسميتها، فاخترنا لها عنواناً و وضعناه بين معقوفتين؛ استمداداً من طوايا مسائلها، أو اقتباساً من نظائرها من التاليفات.

٥ - أبقينا الجملات الفارسيّة في المتن على حالها دون ترجمتها في المتن أو الهامش، لأنّ أكثر القراء في إيران ملّمون باللغتين.

٦ - تركنا من رسائل المجلّد الأوّل رسالة في المباحث الأصوليّة اللفظيّة لما في مقدّماتها من الصراحة بعدم كونها من تأليف السيّد الكاتب، فإنّه ورد في ديباجتها بعد البسملة: « و بعد فيقول خادم الملة و الدين محمّد هادي بن محمد أمين - حشرهما الله تعالى مع الأئمة الطاهرين المعصومين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين: إنّ هذا كتاب الإتقان يشدّ أركان الدين... بتحرير المباحث الأصوليّة التي هي الأساس للأحكام الفرعيّة... » فهذه الجملات تشعر بأنّها ليست بقلم السيّد القوجاني، فإنّما كانت لأحد أصدقائه أو أحد أساتذته.

و في النهاية نرجو من القراء الكرام العفو عمّا شطّ به القلم أو قصر عنه الهمم. و الكمال كلّه لله جلّت عظمته. و نهدي جزيل الشكر لأعضاء اللجنة العلميّة في اهتمامهم بإحياء هذا التراث العلمي للمؤلّف، كما نقدّم شكرنا المتواصل لكلّ من ساهمونا في إنجاز هذا المشروع.

مشهد المقدّسة ربيع المولود سنة ١٤٢١ هـ على اصغر شكوهي و غلامعلي يعقوبي

## في طهارة بدن الحيوان بعد زوال العين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعروة والسلام على سيدنا وآله الطاهرين  
اعلم انه في طهارة بدن الحيوان بعد زوال العين اقوال برتقر  
محصلها الما سبعة ولزم علينا اوله تعداد فنقول الاول ما من  
المعبر والمشيح حاكين عن الشيخ الفقيه بانه الهرة لو اكلت ميتة او فلاة  
فشربت من الماء يتنجس الى الماء ما عدا الذكرى من ميتة فاشربة  
الى لو شربت منه سواء غابت عن العين او لم تغب وعن المشيخ  
انه تكره سور الهرة وان اكلت سكر ولله ميتة ثم شربت قل الماء  
او كره غابت عن العين او لم تغب الماء ما نقل عن الشافعية  
والنابلة من ان ميتة من فرك وجهه او كاهل كاهل او كاهل كاهل او كاهل كاهل  
الى يتنجس شرب اكل ميتة ولم تغب عن الحيوانات الاربعة ما من  
الى النابلة انما من انه لو غاب فلو اقبل وقومه في الماء الكثير فطاف  
لا ماله الطهارة والا فليس لا يستعابها الا من ما نقل عن  
الدائى انه نقل قوله بالنجاسة ملامح فمفرق بين ما اذا غابت  
او لم تغب واحتمل ولو غاب الكثير او لم يحتمل السادس ما اعلمه صاحب  
الواهر من قول صاحب الدائى بما من النهاية انه قوى الوجه الثاني من

صلى الله عليه وآله وسلم  
والله اعلم بالصواب  
سبحانه وتعالى

ولو قيل في الفصل بين النجاسة المكونة والنجاسة بعدة نجاسة الأولى  
للقول بأنه ليس بنجاسة من النجاسة فله وجه لكن لحق عدم الفرق ثم الله  
بحر الزوال هل هو مظهر أو لا في فرض النجاسة قال الشيخ كما نرى لبعضهم  
بأنه مظهر ولو قيل باستصحاب النجاسة فله وجه من جهة الاستصحاب  
المقام الثاني الكلام في ما يقتضيه الأخبار فنقول أنا لم نجد في ذلك خبر  
بالأحد الذي ذكره المجلس في البحار ومضمونه ما قال الأستاذ أنه سئل  
الرازي عن كيفية غلي ماله الصوف من الفروسي وعن مقتضى الوضوء بكثرة  
الدم في العلم وعن شيء آخر ومحل العبث هو الأوسط قال الإمام في الجواب عنه  
أنه لا يقتضي الوضوء كونه يتحقق ويلا كانت الجملة الفعلية على ما في الوجوب فقال  
المجلس إن هذا الجزم مخالف للشهور فإن المشهور عدم نجاسة الباطن وتركيب  
المخضفة على خلاف في عدم النجاسة ثم قال لكن الأعوط أن يتحقق  
وما عيب التهمة أيضا قال بالأحياط ههنا كنا نقول بآية نعلم ظهوره ونجس  
الباطن ولكن نزده بأنه معرض عنه عند الأصحاب مع أنه فرأى ونظروا  
لأنهم يستدلون به للسؤال الأول والثاني الثالث فله يمكن أن يقال أنهم ما  
راوه وإنا قول صاحب التهمة والمجلس بالأحياط فهو استصحاب لا دليل على  
نجاسة في تدبير محبة وآية نقول أنه ليس بظاهر في النجاسة فإن وجوب  
المخضفة كمثل أن يكون لنجاسته ويحتمل أن يكون له مدخلية في الوضوء  
فيكون لأجل الوضوء فيغير مجله لا يعتن به وكونه لأجل الوضوء فله الظاهر لا يرفع

الأصالة من حيث ضرورة  
سبح قد جازية

## بسم الله الرحمن الرحيم

الركبة رت الصلاة والسلام على محمد وآله الصلوات على سيد المرسلين  
 فاعلم ان الكلام في ثبوت ما ثبت لنوع فريضة من الأحكام والأجزاء والشرائط  
 والموانع لناظرة ذلك النوع وعدة فرشيت ما ثبت لفريضة من المذكورات  
 لا هو من جنسها وزعمها وفرشيت ما ثبت لناظرة من المذكورات لا أخرى  
 من جنسها فخر المقام مقامات ثلاث الأول في ان ما ثبت لنوع من  
 الفرائض كالجم أو الصلاة أو الزكاة من الأحكام والشرائط والأجزاء والموانع  
 هل هو ثابت لناظرة تلك الفريضة ويمكن التقدس منها إليها أو لا والثاني في  
 ان ما ثبت لفريضة من المذكورات هل يجوز التقدير منها إلى فريضة أخرى من  
 جنسها أو لا والثالث في ان ما ثبت لناظرة من النوافل من المذكورات هل  
 يجوز التقدير منها إلى ما هو من جنسها من نافلة أخرى أو لا ثم لا يخفى انهم قد  
 استثنوا من كل من المقامات موردين لا نزاع ولا كلام في عدم جواز  
 التقدي في ذنوب المورد من جهة ان يعلم ان ما ثبت لهذه الفريضة مثلاً  
 من الكيفيات الخمسة بها كبشوت أربع ركعات للظهر والثلث للمغرب  
 والأشدين للصبح وعشرة ركعات للآيات فلا يجوز التقدير إلى غيرها أو  
 الثاني ان يكون الدليل المثبت لذلك الحكم لفريضة معينة بعدم جواز

التقدير

المقام الأول في تقييم حكمه في النافلة فنقول قد مر سابقاً أن  
 إحصاء الأئمة من جانب النافلة بأن يكون الحكم ثابتاً للفريضة  
 أو له الأصل أو اشتراك النافلة معها جارية في الأحكام السهلة  
 وكذا في غير الأحكام السهلة مع احتمال الأسهلية في النافلة  
 فهذا الأصل جابر بهذا اليفع لأن حكم كثير الشك وهو البناء على التوفيق  
 ما لم يلزم فساد سهل واما ما ذكره الفناوين من أن كل حكم يتعلق  
 بجهة العبادة فهو يعم الفريضة والنافلة فهو مسلم لو لم تكن  
 إلى أو في المقال قرينة على الوجوب كما مر سابقاً اليفع لكن في  
 الأخبار المتقدمة حكم كثير الشك تكون تلك القرينة موجودة وفي  
 لفظ الأمر مثل أمضى ويصرف الدال على الوجوب كما مر فيهم وابتدأ

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين اعلم ان الفقير في الصلوة والنعم قد سرع  
 في تأنيته فواسع من الارض لنقول بالبر عليه السلام قد سافر رسول الله الى ذي قب في مسير يوم  
 من المدينة بركن اليها يريد ان اربع وعشرون ميلاً ولقوله قلت له كم اذ ما يتصرف في الصلوة  
 قال ٤ جرت السنة ببياض يوم فقلت له اه يا من يوم كلف في ارجل خمسة عشر فرسخاً وسير  
 واخر اربعة فواسع فقال انه ليس في ذلك نظر اما رايته سير هذه الاقال هي مكة والمدينة ثم اورد  
 بيده اربعة وعشرين ميلاً يكون تأنيته فواسع ولقوله قلت له ايضاً كم يقصر ارجل قال في  
 بياض يوم او بردين ولقوله سلمت عن الف فرسخ كم يقصر الصلوة قال في مسيرة يوم وفي  
 ذلك يريد ان وفي تأنيته فواسع وغير ذلك من الاخبار الكثيرة الصريحة في ان الفقير في تأنيته  
 فواسع لداقل من ذلك لا اكثر ويجوز التفتيق ذلك من يريد ذاهباً و يريد جائياً وله يقصر تلك  
 المسافة ان تكون كلها ذاهباً وامتدادية كما يتصرف اليها كمثل الاخبار لوله الاخبار الآتية  
 المقتضية لها الصريح ضرورة الفقير في يريد والبريد اربعة فواسع والصحيح شيء يقصر ارجل الصلوة  
 في مسيرة اثنى عشر ميلاً ولقوله في كم اقصر الصلوة قال في يريد الديرى انه اهل مكة اذا خرجوا  
 الى عرفة كان عليهم التقير ولقوله سلمت ابا جعفر عن الفقير فقال في يريد ذاهباً و يريد جائياً  
 وكان رسول الله اذا اقام في باب قصر و ذهاباً بما يريد وانما فعل ذلك لانه  
 اذا رجع كما كان سفره بردين تأنيته فواسع ولقوله اذ ما يتصرف في الصلوة فقال يريد  
 ذاهباً و يريد جائياً ولقوله سلمت عن الفقير قال في يريد قلت في يريد قال انه اذا صبح  
 ذهب يريد اذ ورجع يريد اذ مشغول يومه وغير ذلك من الاخبار الصريحة في هذا التفتيق واهل  
 يجوز التفتيق باى وجه كان او يعتبر التفتيق من يريد ذاهباً و يريد جائياً دون غيره من  
 الاخبار المذكورة هو المعتبر بالبريد في الدواب واما في الرجوع فيمكن ان يكون ذكر البريد



سنوات وان كان على الشهر على ما قوايه الاستدلال لا يفر ذلك الاستيطان لأنه بعد  
 من اقام كذلك انه سكنه ستة اشهر او لو كان العرض خصوص المتولية لبيته كما في  
 شهرين متتابعين وحيث لم يثبت وكان في مقام البيا واللفظ صالح لكلا المعنيين  
 فلم يبق كساية التخصيص في البين فكيف في الحكم بالتمام مجرد اقامته ستة اشهر مطلق  
 وذلك عرفت ان مقتضى الاحتياط خلافه بل يقطع بعدم ارادة الاطلاق كذلك اذا  
 المراد هو الاستيطان العرضي كما اطلق في غير واحد من الاخبار والاستيطان العرضي  
 غير صالح عليه وانما يثبت بقاءه ستة اشهر في ابتداء التفسير المتقدم

## سماحة علم الرسم

في الحسن وهرقنا في فضله عباد الله في مال فهو له دليلاً باسم وحرره في الجمل من فروقات الدين والكن  
 على هذا الكفر ولا يمان في ذلك كون الأرض وما فيها كلها للرسول ولأئمة عليهم السلام توحيداً أن الأمانة للكنية  
 والسلطة على الشيء قسمان أحدهما حصول ملك الأمانة في مقام التكريم وفي السلسلة الطولية هو وجود  
 هذا القبيل في الكنية فتم مسميات فالأرضين ونسب بالأمانة في الأشرافية ومنه نسخ هذه الأمانة أيضاً ما  
 عليهم السلام للأرض كما توارثت به الأخبار فصرح ابن الرضا بكتب إلى العسكري جعلت فداك رسول الله  
 ليس رسول الله مع الدنيا إلا الحسن في التراب الله الدنيا وما عليها رسول الله وفي الجزء أن الدنيا ما فيها  
 نية ورسوله وإن الخ وإيضا الله الدنيا والآخرة للأمام يضعها بك يا ويدها إلى من يشاء جاز  
 له ذلك من الله وآية فيه يا أبا سيار الله الأرض كلها لنا فما خرج إليه منها من شيء فهو لنا وما خرج  
 من الأخبار وهذا الخبر الأمانة لا يكون إلا لله ولا ولياً له نعم قد يقال لا كنية لأب لملكه وملكه وملكه  
 لو بالمرتبة الضعيفة كما نفع عنه قوله أنت وملكك وكيف كان هذا الخبر من الأمانة والكنية يغير  
 النوازل في حصول الأمانة حسب التبرع الكاملة بأسباب اختيارية يقع به النقل الانتقال في  
 الأول فلا يمكن قطع ملك الأمانة عن أنفسهم وسلها بمراتب سرح الله ترتب المعلوم في غيره له  
 العلية حال لكن يمكن لمن له الأمانة الأشرافية نقل المضاف إليه كما هو كمال النقل إليه الأمانة و  
 حكمة تشرية في كل منهما آثار الملك فله كرم ويكنى من الكنتين كما ملك في السبعة وكيف كان  
 فالأخبار الدالة على أن الأرض كلها لهم في الدنيا ما دل الله عليهم خصوص الحسن من بعض الأموال التي  
 المراد من كتب الأخبار كعرفت الملكية الحقيقية التي هي الأمانة الحقيقية ومن هذه الأخبار الملكية  
 الاعتبارية للمجولة تشرعاً ولا تدعى بجملة وقد يفترقان ولاجل ذلك ورد أنه حرم في السبعة  
 مرتبة على الأرض مع أن لا ريب في ما يكتسب بالملك التبرع الاعتباري وحيث أن السبعة مفرقة  
 طيهرهم صلوات الله عليهم فإنا كان لهم بالملك الحقيقي كان لهم أيضاً بمعنى من ذلك وإننا احتاج إلى التعليل  
 والاباحة ما جعل لهم تشرعاً من الأموال فاستقم فأن التبرع لشخص في ملك خارج عن المقتدر

بأنه مع اذن من الله كان سريعا الاعتقاد لشكون الآية فارجه عن كل هذا  
 فله يكون الاستدلال به لجهة الجز المظنون وفيه تالايف في فهم كونه متفانا  
 وذلك نفس عليه ان لا المراد هو التقدي في العود من هذا كانه  
 لانه يقع بغير دفع النفس عن قبحه ريكس في نظر العقلاء فلو كان يصدر ذلك  
 عنه من غير محار ذلك العقلاء ليعرف عنه وذكر الشيخ لهذا لوجه شاهد  
 الاول ان الظاهر في الآية ان تصديقه كان في الناس فلو كان المراد منه  
 ترتيب الاثر لا يكون ليهم فزا وفيه ان المفسرين ذكر وان مورد انهم يفتقد  
 المؤمنين من يقدر دون علم الجاه وهذا التقدي كان غير علم ولا على  
 الحكم بالله فالحق بها كونه واردا مورد حكم آخر وهو مدح الجز في قوله تعالى  
 تغير للعلم تطيل بقديته بانه كان ركونا رجا بالمؤمنين وهو لا يتم الا بتقدير  
 وجابه ما منى دم فاطه ق او المراده انم الثالث ما من القرب سبيل في آية  
 من حكاية النعم وطفه على البرص فله بد ان يكون المراد هو التقدي في العود من  
 فادبه التوفيق وفيه كولا انه لا ينافي ان يراد به ترتيب الاثر وثانيا  
 هذا الجز فالف لمرورة من به السيفه لأن البقية غير منقولة هناك فيلزم كونه  
 الله من تصديقه تعالى شأنه عن ذلك فله بد من قرب الجز في الجاه  
 ان اشال هذه التقديقات يورث وهذا في الاسلام الرابع اشهد في  
 تقديته لا ينافي الباء والقام فان الله لا يظاهر في الاشياء وهو في قوله تعالى  
 التقدي في العود وفيه ان وجه التقديته غير منخر في كل من كونه التقدي  
 باله تقديقا بذاته والمؤمنين باقوالهم لا بذواتهم واما الله فالكه من هاهنا  
 ترتيب الاثر لما مرر ايش من من الوترق بشاريلز وعلما الشيخ ع



من وزنها وكيفية ذلك لا ينبغي بالتدقيق زيادة العلم بالنسبة لما في قلت حصة من حيث الأجزاء  
وكثرة من حيث البيع كما ارادى منها فان ربع المال قد يزيد على النصف من حيث المال  
وزنه وكيفية ذلك لا ينبغي والتأجيل في ذلك قد يندفع ما في حصة من حيث المال  
لا يوجب ان يكون العلم بالنسبة اليه كذا؟ اذ ذلك لخصيصة في المال من كثرته لا لخصيصة  
التميز بل هو عمل واحد بنسبة المال منهم على حد سواء لكن الانفاق كونه ذلك مرجحاً لا مطلقاً  
على واحد من حيث الأجرة اذ اختلف العلم من حيث الأجرة لا ينطبق باقتضاها فلو ذكر  
بل قد يختلف الأجرة على واحد من حيث الزمان باختلف مودعه وكيفية ذلك وقومه كما  
وجدنا بتعارف ذلك بين الناس فتم ذلك ايت عن كونها بالنسبة معهم فليعلم انه لا  
على رؤسهم بالسوية كما ذكرنا من تعارض وجه كل واحد من تلكين منوطه بكثرة العلم وقلة  
كيفية ما كان ولكن هذا ليس في غاية الدقة في ضبط قوته

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين وللعنة الله على اعدائهم اجمعين كتاب الحسن  
 وهر صدر او اسم بعد بفتح الواو بفتح الجيم او اسم بعد بفتح الباء وادغام وشرعاً هو ان في حاشية  
 بين المرتين والعين المبرزة والمقبر بانه وثيقة للدين انما هو كاشع الى ذلك والا فحقته ما  
 ذكرنا وولد شبهة انه لا يجعل العقد في شبهة في صحة عقده في الجملة وكونه محضاً عند الشارع لقوله ادوا  
 بالعقد والكون من عند شرطهم وانما قلنا بان كون شرط لا يعلم الا بالانواع والكلام فيها يعتبر فيه وما  
 لا يعتبر يقع في امور الاول انه بل يعتبر فيه اللفظ او كيف المعاوضة انظر كيف يترى المعاوضة لسيرة العقلاء  
 من الصدر الاول بما ذلك كالا يخفى وعدم روع من الشارع بل يدل عليه ادوا بالعقد وكذا مقتضى  
 عند العقلاء ثم بناء على صحة كادعوى يكون لازماً لا جعل لكسيرة النسبة لا صلحته واما في قوله  
 بناء على دلالة على القزوم كما هو المشهور ولذا قلنا من استصحاب الاكراهات بالعقد فهو ليس حكم القزوم  
 وبناء على اعتبار اللفظ لا يعتبر فيه العرب بل يجعل على لغة كان قد عوى الانراف من كل امرا  
 بالعقد كما عن التحقيق ان في الا العرب لا وجه له فان العقد عند كل اهل لغة يعرف الى لغة فدعواه  
 ذلك كدعوى الترك انفراده الى الترك فلا يوجب ذلك كونه مقبراً فيه فالقبر ما سيجى عقده عند العقلاء  
 بى لفظ كان والاصل ان مثل ادوا بالعقد لا يدل على اعتبار العربية بل يدل على عدم اعتبارها  
 لو كان عمومه بالنسبة الى الاشياء كالا يخفى ولا دليل على اعتبار غيره من اجماع وكونه كالا يخفى  
 من دلالة ادوا بالعقد والكون من عند شرطهم على القزوم فواضح ان بناء على عدم دلالة الا على العقود  
 فلا مانع من العقد كالا ضارة قد تحقق وهو شك بعد الفسخ انه متى يقع ادوا بقى فليكن بقاءه فيكون  
 محكوماً بحكم القزوم وانما بالنسبة الى الصحة فلا دليل على عدم اعتبارها الا على الاطلاق



فكذلك موت السبب لأنه كسر هذه الماهيات النافية للاستيقاق معناه الإلغائية أو استيفاء في الجملة وهو من لا  
 دليل على اعتباره بالخصي لئلا في مراتبه الضعيفة بهذا إذا علم عدم قصد الرجوع من التبعية إذا ما شك في  
 لزمه ظهور في الرجوع أوله وفي الظهور قبل دليل كالمجته أوله وله ريب في منقبة كلنا القديسين  
 ثم إذا افترق العبد الملهو من موت سببه فهل يظل الرهن أوله قد قيل بطله نه لا نفي، كهيئة العبد وله رهن  
 إلا في ملك ويكون العقل بعدم بطله نه لبقوته يقيناً وإذا شك في زواله فيستحب في يمين من منفعه  
 كما في الأسماع ولا منافات بين المعتقد وبين الرهن وله دليل كما اعتبار الكيفية في الاستدانة وفي  
 بطله أيضاً يمكن العقل باستيفاء الدين من منفعه أنه يتعلق حق الرأية بأثر التركة فانهم ولا خلاف  
 ما ذكرنا من تعلق حق الرأية بمنافع العبد نظراً لآجره فقط فان يستد في منفع المتأخر المأخر أوله وأرب  
 من ذكره العللة من تعلق حق الرأية بأثر التركة كما ينبغي ثم أنه قد اختلف الأجماع كما أنه لا يجوز لهم  
 جازر منه فاستدل لجواز رهن منافع العبد بأنها جازت بعضها في زهرها أيضاً ولا يخفى أن ملك  
 الكيفية منقصة بملك الدين فانه جازر بهم ولم يحررهم عنه الجأ ولو تفحصت ذلك بان الأجماع  
 قد قام كما كنت التقى عند وكجز كخص الأجماع مع التقى فلا يضر في هذا الخلاف لمنع أصل الأجماع  
 وليس لهذه الكيفية في كلام القدماء، عيين ولا أثر فكيف يدعى الأجماع مع أن في جواز بيع المنافع  
 أيضاً نظرياً أن المعروف من معناه هو يملك العين فأورد من أنه مستباح من هذه العبدية  
 والله يعلم بما مثل الأنبياء أو الصالح

## فروع من فروع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين المعصومين  
ثم إن الكلام في فروع من فروع وتارة يقع الكلام في الكفاف وتارة  
في الكفاف إليه والكلام الآن في الكفاف لأنه الكفاية في البحث عنها وسي  
عن الكفاف إليه البحث في فروع الفروع والهم في الكلام أو أنه هو كبر على  
النزاع وتعيين ما يقع فيه الشايع فنقول المراد من فروع من فروع الواقع فيها  
النزاع تصرفات المرفوع في أمواله التي لا تكون معلقة على الموت والمعلق على  
الموت سواء كان من قبل الوصية أو غيره كما أنه يبردها قبلها خارج  
عن محل الكلام وكذا المراد بالتصرفات التي لم تعلق بها كالتفويض وجبة كالأط  
المذكورات والنجس والعقود والدين وغير ذلك مما يتعلق به وجوب التعرف  
فمثل ذلك يقع خارج عن محل الكلام وكذا المراد بالتصرفات التي توجب الفرز  
فمثلها ما في ضمن الكمال أو أزيد فهو يقع خارج عن محل الكلام فالنزاع  
فيما لو باع المرفوع شيئاً من أمواله بثمن ينقص عن ثمن الكمال بمقدار لا يستلج  
فيه عرثاً أو أعطى مالاً ثانياً أو أدفك عن نفسه ماله كان يقول جعلت  
هذه آية مبدية أو مسئلة أو قراراً يقع خارجاً عن محل البحث لأنه لما قلنا ما

من تلك الأجناس الدالة على ان المنجزات من الأصل كمنصفون  
المفصل بين الوصية المعلقة على الموت وما لا يكون معلقاً على  
الموت بل شأن منزه ومقطوعاً الكفرح الدلالة على المطلوب  
والصحيح السند على نحو مرغوب وهو قوله إذا أبان به فهو  
جائز وإن ادعى فهو من الثلث

تقريرات السيّد القوچاني  
لدروس فقه الآخوند الخراساني

[الرسالة الأولى]

في طهر بدن الحيوان بزوال العين



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين.

## الأقوال في المسألة

اعلم أنّ في طهارة بدن الحيوان بعد زوال العين أقوال يرتقي محصلها إلى سبعة. ولزم علينا أولاً تعدادها فنقول:

### في نقل الأقوال في المسألة<sup>(١)</sup>

الأول: ما عن المعتبر والمنتهى<sup>(٢)</sup> حاكين عن الشيخ أيضاً بأن الهرة لو أكلت ميتة أو فارة، فشربت من الماء لا ينجس الماء.  
الثاني: ما عن الذكرى<sup>(٣)</sup> من عدم نجاسة الماء لو شربت منه سواء غابت عن العين أو لم تغب<sup>(٤)</sup> و عن المنتهى أنّه تكره سؤر الهرة وإن أكلت ميتة ثم شربت، قلّ الماء أو كثر،

---

١- العنوان من هامش في الأصل و على رأس الصفحة هذا الشعر:

طهراً كذا بواطن الإنسان

اجعل زوال العين من حيوان

٢- المعتبر ٩٩/١، منتهى المطلب ١٦١/١.

٣- هناك في هامش الأصل هذه الزيادة: لا يخفى أنّ الأول والثاني واحد فيكون ما احتمله صاحب الجواهر الذي

ذكرناه أخيراً قولاً سابقاً فلا تغفل. منه .  
٤- جواهر الكلام ٣٧٣/١، نقلاً عن الذكرى .



غابت عن العين أو لم تغب<sup>(١)</sup>.

الثالث: ما نقل عن الشافعيّة و الحنابلة من أنّ عندهم في ذلك و جهان: أحدهما: كما مرّ. والثاني أنّ الماء يتنجّس بشرب ما أكل ميتة ولم تغب من الحيوانات<sup>(٢)</sup>.

الرّابع: مانسب إلى الحنابلة أيضاً من أنّه لو غاب فلو احتمل وقوعه في الماء الكثير فطاهر لأصالة الطهارة، وإلاّ فنجس لاستصحابها<sup>(٣)</sup>.

الخامس: ما نقل عن الحدائق أنّه نقل قولاً بالنجاسة مطلقاً من غير فرق بين ما إذا غابت أو لم تغب. واحتمل ولو غاب في الكثير أو لم يحتمل.

السّادس: ما احتمله صاحب الجواهر من قول صاحب الحدائق على مافي النهاية إنّهُ قوّى الوجه الثاني من وجهي الشافعيّة، فقال صاحب الجواهر أنّه أراد من ذلك طهارة الماء استصحاباً لها ولا دلالة فيه على طهارة فمها بالغيوبة مع احتمال الطّهارة لعدم التلازم بين نجاسة فمها و نجاسة الماء<sup>(٤)</sup>.

السّابع: ما عن المهذّب البارع<sup>(٥)</sup> وجمع من المتأخّرين من تعدية الحكم بالطهارة بمجرد الزوال لكلّ حيوان غير الآدمي، ولكلّ نجاسة و متنجّس و استحسّنه في المدارك أيضاً<sup>(٦)</sup>.

و قول احتمله صاحب الجواهر أيضاً و عليه بعض المتأخّرين، و هو عدم نجاسة بدن الحيوان بالملاقات أصلاً<sup>(٧)</sup>.

و حاصل الأقوال هو قول بطهارة ما يلاقيه مطلقاً. و قول بطهارته بشرط الغيبة. و قول بطهارته بشرط الغيبة و احتمال الوقوع في الكثير. و قول بطهارة ما يلاقيه و نجاسة بدن الحيوان مطلقاً. و قول بالتفصيل بين آكل الجيف و غيره. و قول بالنجاسة مطلقاً. و قول بعدم تنجّس بدن الحيوان أصلاً.

١- منتهى المطلب ١/١٦١.

٢- المغني لابن قدامة ١/٧٣.

٣- نفس المصدر ١/١٩.

٤- جواهر الكلام ١/٣٧٤.

٥- المهذّب البارع ١/١٢٤، راجع أقوال المسألة في: جواهر الكلام ١/٣٧٣ - ٣٧٤.

٦- جواهر الكلام ١/٣٧٤، نقلاً عن المدارك.

٧- جواهر الكلام ١/٣٧٥.

## [خمس قواعد في المسألة]

أما القول بالنجاسة مطلقاً فيحتاج إلى صحة القواعد الخمس على نحو الكلية ولولم تصح، يثبت بعدم كلية كل، أحد الأقوال الباقية. وسيجيء تعيين ما يصح من الأقوال على فرض عدم تمامية واحد من القواعد أو أكثر.

فالقاعدة الأولى: كل شيء لاقاه النجس مع الرطوبة فينجس.  
الثانية<sup>(١)</sup> أن مجرد زوال النجاسة لا يوجب الطهارة ولا مطهر إلا الماء.  
الثالثة: كل متنجس منجس.

الرابعة: استصحاب النجاسة بعد اليقين بها من دون علم بارتفاعها.  
الخامسة: تقدم استصحاب السببي على المسببي. فالقول بالنجاسة مطلقاً يحتاج إلى إثبات صحة كلية تلك القواعد، فلا بد من بيانها. فنقول:

## القاعدة الأولى

هي قاعدة كل شيء لاقاه النجس مع الرطوبة فينجس. وصحة هذه القاعدة في الجملة لا إشكال فيها، وأما على نحو الكلية فلا.  
وقد يستدل عليه بالنصوص الخاصة في الموارد الجزئية مما يدل على غسل ما لاقاه النجس.

وفيه أن من تلك الموارد لا يمكن إثبات الكلية وإثباتها في الجملة لا كلام فيه. ويمكن الاستدلال عليه بما استدلوا لإثبات قاعدة: «كل متنجس منجس» لعدم الفرق بين القاعدتين من تلك الجهة، وهو موثقة ابن أبي بكير قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول وليس عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط قال: عليه السلام كل يابس زكي»<sup>(٢)</sup> وجه

١- أنظرهما في: نفس المصدر والموضع.

٢- وسائل الشيعة ٢٤٨/١، كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٤٣٦/١.

الاستدلال أنّ كلّ يابس زكيّ ما يلاقيه أي طاهر ما يلاقيه، فإنّه لو كان معناه أنّ اليابس طاهر، فهو خلاف الإجماع،<sup>(١)</sup> للإجماع على أنّه لا مطهّر للبول إلّا الماء. .  
فحينئذٍ يدلّ بمفهومه على أنّ كلّ متنجّس مع الرطوبة منجّس، و بواسطة عدم الفرق يثبت به قاعدة كلّ نجس ينجّس ما يلاقيه مع الرطوبة.

### في عدم كليّة قاعدة كلّ نجس ينجّس

و يرد عليه وجوه:

الأوّل: أنّ كون معناه: كلّ متنجّس يابس طاهر ما يلاقيه، خلاف الظاهر. و كون معناه الظاهر مخالفاً للإجماع لا يوجب حملّه على ذلك المعنى البعيد، لِمَ لا يجوز حمّله على التقيّة أو الإبقاء على إجماله؟

الثاني: أنّ مفهوم الوصف ليس بحجّة.

الثالث: أنّه لو سلّمنا الحجّيّة لخصوصيّة المورد، فنقول: إنّ مفهومه، الجزئيّة<sup>(٢)</sup> لأنّ كلّ مرطوب من النجاسات لا يكون ما يلاقيه طاهراً، فإنّ تلك الكليّة تثبت في المفهوم لو كان لفظ « كلّ » مرآتيّاً و آلة لحاظٍ للأفراد بحيث انحلت القضية إلى قضايا متعدّدة بعدّة الأفراد. و تعيين أنّ الكلّ مرآتي لا موضوعي هنا، في محلّ المنع.

قد يقال تأييداً لهذا الاستدلال: إنّّه يقوّى بفهم الأصحاب ذلك. و فيه أيضاً أنّ فهم الأصحاب من حيث هو ليس بحجّة. و فهمهم ذلك من الخبر غير معلوم، لاحتمال كون مدرّكه الموارد الجزئيّة. مع أنّ هذا الخبر لم يذكر في طيّ كلماتهم أصلاً إلّا في برهان القاطع<sup>(٣)</sup>، فكيف يكون مستند فهمهم هذا الخبر؟

١- جواهر الكلام ١/٣٤٥. ٢- أي مدلوله غير عام.

٣- الخبر المتقدّم: أي موثقة ابن أبي بكير مذكور أيضاً في: التهذيب ١/٤٩، جامع المقاصد ١/١٧٤.

## في عدم ثبوت كليّة تلك القاعدة أيضاً

و قد يستدلّ على ثبوت كليّة تلك القاعدة بالاستقراء، فإنّه استقرى أنّ في غالب الموارد يكون كلّ نجس منجّساً مع الرطوبة.  
و فيه أولاً: أنّ الاستقراء الظني ليس بحجّة عندنا.  
و ثانياً: أنّ الموارد التي نقطع بتخلّف تلك القاعدة أو غير معلوم الموافقة، كثيرة. فمن الموارد التي لا يعلم توافقها مع تلك القاعدة هو تمام بدن أفراد الحيوانات.  
و ممّا علم تخلفه هو ماء القليل المغسول به النجاسة، فإنّما لانقول بنجاسته حين ملاقاته النجاسة، فيكون هذا مورد النقص، وإنّما نقول بنجاسته لكنّ الثوب يطهر به فضلاً عن عدم نجاسته. فعلى أيّ التقديرين يلزم نقض القاعدة من دون ارتياب.  
و من موارد النقض أيضاً بواطن الإنسان، وقد يفصل بين قاعدة كلّ نجس منجّس مع الرطوبة، و بين كلّ متنجّس منجّس؛ بأنّ الأوّل مسلّم إجماعاً، إنّما الخلاف في الثانية، ولا يعاب به للخبر المتقدم<sup>(١)</sup>. ولكنك عرفت عدم صحّة كليّة الثانية. والأولى أيضاً كذلك لما في المدارك وغيره، والجواهر أيضاً<sup>(٢)</sup>؛ من عدم نجاسة بدن الحيوان، وللشهرة على عدم نجاسة باطن الإنسان. و مع ذلك كيف يمكن ادّعاء الإجماع على تسلّم الأولى، فظهر أنّ كلتا القاعدتين لا كليّة فيهما.

## [استصحاب النجاسة المتيقّنة]

و أمّا الاستصحاب، و لا يخفى أنّ التكلّم في الاستصحاب لا بدّ أن يكون بعد تسليم صحّة القاعدتين الأوليين، وإلّا لا يبقى له مورد، وكذا لا بدّ أن يكون احتمال الطهارة بمجرد زوال العين موجوداً بأن لا يكون الإجماع المدّعى في المدارك<sup>(٣)</sup> بحصر المطهر في

١- و هو مؤثقة ابن أبي بكير السابق.

٢- جواهر الكلام ١/٣٧٥. وفيه ما نقله عن المدارك.

٣- يمكن استظهاره من: كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري/١٩٥.

الماء مسلماً، وهو أيضاً كذلك لما مرّ من القول بطهارة بدن الحيوان بمجرد الزوال، فتحقق الإجماع المدعى مشكل فيما نحن فيه، وحينئذ كانت النجاسة سابقاً متيقنةً وبمجرد الزوال نشك في ارتفاعها فتستصحب.

## في عدم صحة الاستصحاب

و فيه نظر من وجوه:

الأول: أن صحة ذلك الاستصحاب مبني على أن يكون النجاسة من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع. فإنه حينئذ نشك في ارتفاع ذلك الأمر الواقعي فنستصعبه ويترتب عليه وجوب الإزالة. وكون الواجب مردداً بين الأقل هو زوال العين والأكثر الذي هو وجوب الغسل بعد الزوال، لا يوجب الاكتفاء بالأقل - الذي قد حصل بنفسه - وإجراء البراءة في الأكثر؛ فإن وجوب الغسل - بناءً على كون النجاسة من الأمور الواقعية - وجوب مقدمي غيري، والبراءة لاتجري في الواجب الغيري؛ بل هو تابع لوجوب ذي المقدمة. فالاستصحاب يصح على ذلك التقدير.

## [هل النجاسة أمر واقعي أم انتزاعي؟]

لكننا لانسلم أن النجاسة من الأمور الواقعية، بل هي أمر منتزع من التكليف وهو وجوب الغسل، وحينئذ يكون وجوب الغسل وجوباً نفسياً لعدم تكليف سواه. وإننا أيضاً نشك أن الواجب هو الأقل أو الأكثر؟ فيرجع إلى الشك في الزائد والأصل عدمه. وما هو متيقن سابقاً إنما هو وجوب الأقل ليس إلا. فيكفي الاكتفاء به.

الثاني: أنا لو سلمنا أن النجاسة من الأمور الواقعية، فلا يتم الاستصحاب أيضاً، فإن التكليف بالأمور الواقعية على نحوين:

نحو، يفهم العرف محقق ذلك الأمر الواقعي؛ كما لو أمر الطبيب بالتبريد، فالتبريد أمر واقعي إلا أن محققه بيد العرف، فلا بد من الاحتياط في مقدمته، فلو شك «دراين كه تبريد حاصل شد به يك من انار خوردن، يا بايد دومن بخورد تا تبريد حاصل شود، پس

واجب است كه دومن انار را بخورد تا قطع به تبريد حاصل شود» فإنّ العرف يفهم أنّ التكاليف هو التبريد، فيكون وجوب أكل الرمان وجوباً غيريّاً، ولا معنى لإجراء البراءة عن الزائد في الوجوب الغيري .

ونحو ؛ ليس محققه بيد العرف، كما نحن فيه، فإنّ العرف لا يفهم أنّ إزالة الأمر الواقعي على أيّ كيفة؟ للجهل بذلك الأمر. فلا يفهم أنّ التكاليف إنّما هو به ؛ بل إذا قال الشارع: «اغسل» يفهم العرف أنّ الأمر بإزالة ذلك الأمر الواقعي، كان توطئة لهذا التكاليف، فيفهم حينئذٍ أنّ وجوب الغسل نفسي، فإذا شكّ في الأقلّ و الأكثر تجري البراءة من الزائد، فلا يتمّ الاستصحاب.

الثالث: أنّ الأمر بإزالة ذلك الأمر الواقعي البسيط المجهول غير معقول من الشارع لأنّ إيجاد إزالة ذلك الأمر غير مقدور للمكلّف فيمتنع تعلّق التكاليف به، فلا بدّ أن يتعلّق بنفس الغسل وهو مردّد بين إزالة العين فقط أو أزيد منها، والقدر الزائد المشكوك ينقّي بالأصل، فإذا زالت العين عن بدن الحيوان، فلا تكليف علينا بالغسل والاجتناب عن ملاقيه .  
وقد يناقش عليه بإمكان تعلّق التكاليف بذلك الأمر الواقعي أيضاً فإنّ المقدور بالواسطة مقدور.

## في أنّ المقدور بالواسطة مقدور

قال الأستاذ: وفيه ما لا يخفى فإنّ معناه أنّ الواسطة مقدورة دون ذبيها. فلا يمكن تعلّق التكاليف بذبي الواسطة أصلاً. ولا يخفى أنّ الأستاذ - على ما سمعتُ منه في مواضع - مصرّ على هذا المطلب.

وهو عندي في غاية السخافة، فإنّا نجد من أنفسنا أنّا قادرون على المسببات وإن كان بالواسطة. مع أنّه ما من فعل إلّا وله سبب أو أسباب، فلا بدّ أن يبطل تمام التكاليف المتعلقة بالأفعال لأنّها غير مقدورة من دون أسبابها. فلا بدّ أن يكون الواجب هو الشوق المؤكّد إلى الصلّاة دون نفسها لعدم القدرة عليها من دون إرادتها. وهكذا التكاليف الموقوفة على الأسباب الخارجيّة. مع أنّ الأستاذ اعترف بذلك في مثل أمر الطبيب بالتبريد، وقال: إنّ

العرف يفهم أنّ التكليف إنّما تعلّق بنفس التبريد الواقعي دون مقدّماته<sup>(١)</sup> فلو كان قبيحاً يقبح هناك أيضاً، فكيف يعترفون<sup>(٢)</sup> العقلاء بعدم قبحه؟ وهذا واضح لاسترة عليه. والعجب من خفائه على الأستاذ.

إن قلت: «لازم نيست اين قدر به خود بادكنی» فإنّنا نقول: إنّ المسبّب من دون إيجاد سببه يمتنع القدرة عليه، ومع إيجاد سببه يجب وجوده بنفس إيجاد السبب. وعلى كلا التقديرين إيجاد المسبّب خارج عن اختيار المكلف، وهذا معنى عدم كونه مقدوراً له. وهذا واضح لاسترة عليه أيضاً.

### [الامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار]

قلت: قد تحقّق في محله أنّ الوجوب والامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار أي لاينا في الاختيار من أوّل الأمر، فالمسبّب قبل إيجاد سببه مقدور للمكلف بأن أوجده بإيجاد سببه وأن لا يوجده بعدم إيجاد سببه. وقولهم: إنّ المقدور بالواسطة مقدور؛ أي مقدور مع الواسطة لا مطلقاً. وقول الأستاذ: «أنّ معناه أنّ الواسطة مقدورة» كلام ظاهري لا معني له وياليتّه يقول: إنّ تلك العبارة غلط من الأصل لا أنّ معناها ما ذكره.

وبالجملة لا شبهة في أنّ المقدور بالواسطة، وهذا القدر يكفي في تعلّق التكليف بذی الواسطة لأنّه مقدور عند العرف والعقل، وإلاّ لارتفع التكاليف كلّها لأنّها من هذا القبيل. وإن كنت لاتعني بقولي لعدم الاعتناء بنفسي فانظر إلى حاشية الشيخ على المعالم لعلّك تهتدي فإنّه أبسط، أو أقول: «أنظر إلى ما قيل لا إلى من قال، «بأنّ كه خودم هم مردی هستم من الفحول». فافهم<sup>(٣)</sup>.

١- في الأصل: مقدّماتها.

٢- كذا في الأصل.

٣- في هامش الأصل هذه الزيادة من المؤلّف رحمه الله: إشارة إلى أنّ هذه الكلمة صدرت من المؤلّف يوم الأربعاء فلا تغفل.

## تتمّة عدم جريان الاستصحاب

قال الأستاذ: ولو شككنا في هذه الوجوه أيضاً؛ أي شككنا في أنّ النجاسة من الأمور الواقعيّة، وفي أنّ العرف يفهم التكليف بنفس الغسل، وفي أنّ المقدور بالواسطة هل هو مقدور أولاً؟ لا يتم الاستصحاب أيضاً لأنّ الغسل المردّد بين الأقلّ والأكثر يكون أقلّه حينئذٍ مردّداً بين الوجوب النفسي والغيري، وفي هذه الصورة أيضاً تجري البرائة عن الزائد المشكوك؛ كما أنّ عنوان الأقلّ والأكثر الذي تجري البرائة فيه أيضاً هو هذا؛ أي يكون أقلّه مردّداً بين الوجوب النفسي والغيري كما ذكره الشيخ في الفرائد<sup>(١)</sup>.

هذا كلّ في القواعد من حيث أنفسها، وقد عرفت عدم تمامية ثلاثة منها، بل أربعة؛ لأنّه فهم ممّا ذكرنا أنّ انحصار الماء في المطهريّة لادليل عليه أيضاً، والشهرة على خلافه.

## [عدم تمامية القواعد بالأخبار]

وأما ما تقتضيه الأخبار من عدم تمامية تلك القواعد فالتكلّم فيه في مقامين أحدهما: في أصل دلالتها وأنها هل تدلّ على طهارة بدن الحيوان بمجرد الزوال أولاً؟ والثاني في تعيين أنّها تخرب ببيان أيّ قاعدة منها.

فأما المقام الأوّل: فمن الأخبار هو موثقة ابن أبي بكير<sup>(٢)</sup> على ما قال الأستاذ، ورواية عمّار على ما وجدته، وهو أنّه سأله عن ماء يشرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال عليه السلام: كلّ شيء من الطير، يتوضّأ ممّا يشرب منه، إلّا أن ترى في منقاره دمًا، فإن رأيت في منقاره دمًا، فلا تتوضّأ منه ولا تشرب<sup>(٣)</sup>.

وهذا يدلّ على طهارة ملاقي بدن الحيوان بعد زوال العين عنه و عدم رؤيته فيه؛ سواء علم العين قبل ذلك أولاً؟



## في دلالة الأخبار على طهارة ما يلاقي بدن الحيوان

إن قلت: إنّ مفاد الخبر هو بيان قاعدة الطهارة ؛ وهي كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر<sup>(١)</sup> ولكن لما كان الغالب هو حصول العلم بالرؤية، فعبر عن العلم بها، فلا يشمل صورة سبق العلم بالنجاسة، كما هو المدعى.

قلت: ليس كذلك: أمّا أولاً: فلأنّ الغالب فيما مسألة السائل هو حصول العلم من غير طريق رؤية الدم في منقاره، فإنّ الغالب في الطيور عدم بقاء الدم في منقاره بعد أكل الميتة من جهة جريان العادة بتنقيتها بعد الأكل بلا فصل.

و أمّا ثانياً: فلأنّه إذا ذكر الفرد الغالب يكون غيره مسكوتاً عنه، فيلزم سكوت الإمام عمّا سئل عنه، فإنّ ما سئل عن الإمام إنّما يكون من جنس سباع الطيور التي ينحصر أكلها بالميتة ونحوها، مع أنّ حصول العلم بنجاستها لا يكون غالباً بالرؤية، بل يحصل العلم غالباً بأسباب آخر غيرها، فيلزم سكوته عليه عن مورد السؤال وهو كما ترى.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ قوله: «فإن رأيت في منقاره...» يفيد أنّ الرؤية سبب للحكم بالنجاسة لا العلم ولا شيء آخر، وإلاّ لامعنى لتكرار ذلك.

فظهر أنّ مفاد هذا الخبر ليس إثبات الطهارة الظاهرية التي تثبت عند الشكّ في النجاسة بقاعدة الطهارة، بل يثبت به الطهارة الواقعية بمجرد زوال العين وعدم رؤيتها.

## [حكم أواني المشركين]

إن قلت: إنّ أواني المشركين و ثيابهم أيضاً محكومة بالطهارة في الأخبار<sup>(٢)</sup> مع أنّ الطهارة الثابتة فيها هي الطهارة الظاهرية تثبت عند الشكّ في النجاسة. وما نحن فيه أيضاً

١- هذه القاعدة مصطادة من عدّة روايات: منها ما في وسائل الشيعة ١٠٥٢/٢: كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» و منها ما في نفس المصدر ١٠٥٣/٢، باب أنّ كلّ شيء طاهر حتّى يعلم ورود النجاسة عليه .

٢- وسائل الشيعة ٩٥/٢. كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٣٧٦/١.

من هذا القبيل، فلا بدّ أن يكون الطهارة الثابتة فيما نحن فيه أيضاً؛ الطهارة الظاهرية فلا يشمل صورة سبق العلم بالنجاسة .

قلت: فيه ما لا يخفى؛ أمّا أولاً: فلأنّ حمل الخبر الوارد في أواني المشركين وثيابهم على الطهارة الظاهرية بواسطة قرينة من الخارج لا يلزم منه حمل الأخبار الواردة في طهارة بدن الحيوان على الطهارة الظاهرية أيضاً كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ فيما نحن فيه لفظ الرؤية و تكرّره يدلّ على ما ذكرنا من الطهارة الواقعية، وفي أخبار أواني المشركين ليست تلك القرينة، فكيف يقاس مع عدم المناسبة، ووجود الفرق الجلي بينهما؟ درختي بود در كوه دماوند و گرته من كجا و بی وفائی.

## في دلالة الأخبار على طهارة ملاقي بدن الحيوان بمجرد الزوال

و من الأخبار ما سأله الراوي من أنّ الدجاجة تشرب من الأواني، فكيف حالها؟ قال عليه السلام: إن كان في منقارها قدر، فلا تشرب منه، وإن لم يكن في منقارها قدر فتوضّأ و أشرب منه. <sup>(١)</sup> وهذا أيضاً يدلّ على أنّ مجرد الزوال يكفي في طهرها وإن لم يكن كالأول في الصراحة .

و من الأخبار أيضاً ما استدلّ به للطهارة في حاشية المدارك <sup>(٢)</sup>. ممّا يدلّ على طهارة ما تقع فيه الفارة من المائعات و تخرج حياً. فإنّ مخرج بولها و غائطها لا ينفكّ عن النجاسة.

و من الأخبار أيضاً ما سُئل عن سور الهرة؟ فقال بطهارته في بعضها معللاً بأنّها من السباع. وفي بعضها؛ خالياً عنه <sup>(٣)</sup> و في بعضها؛ طهارة سور الهرة و غيرها إلّا الكلب <sup>(٤)</sup>.

١- من لا يحضره الفقيه ١٠/١.

٢- من لا يحضره الفقيه ١١/١، وسائل الشيعة ١٧/١. و لم نعثر على حواشي المدارك غير حاشية البهبهاني. أنظر:

المدارك المحشّي من الطبع الحجري، في النجاسات.

٣- وسائل الشيعة ١٦٤/١، باب طهارة سور السنور و عدم كراهته .

فالظاهر من إطلاقها طهر بدن الحيوان بمجرد الزوال؛ سواء علم قبل الزوال بالنجاسة [أم لا؟] <sup>(٥)</sup>. وحملها على صورة عدم سبق العلم بالنجاسة حمل على الفرد النادر، لأنّه قلّما ينفكّ فيها عن النجاسة، بل لا يوجد لبعض هذه الأخبار فرد لا يعلم بنجاسته، كمخرج فضلات الفارة الواقعة في المائعات كما مرّ.

## في أنّ المسئول عنه هو الطهارة [الذاتيّة] و النجاسة العرضيّة و عدم اشتراط الغيبة

إن قلت: إنّ المراد بطهارة سورها طهارته من حيث طهارة ذوات الحيوان، فلا يشمل صورة عروض النجاسة الخارجيّة عليها، بل كان عدم الطهارة السور من جهة النجاسة العارضة معلوماً عند السائل، فسأل عن طهارة سور هذه الحيوانات من جهة ذواتها، فأجاب الإمام أيضاً بطهارة سورها من حيث ذواتها، وأوكلَ حكم النجاسة العارضة إلى محلّها.

قلت: إنّ الاختلاف في حكم النجاسة العارضة ليس بحادث الوقوع بأن كان ذلك في الزمان الأوّل واضحاً عند أهله، فمعلوميّة ذلك عند السائل غير معلوم. و ظاهر السؤال والجواب هو الحمل على صورة عروض النجاسة الخارجيّة، كما يصرّح بذلك التفصيل الواقع في الأجوبة بين ما لو كان العين موجودة أولاً، <sup>(٦)</sup> فحمل هذه الأخبار على الطهارة الذاتيّة دون الطهارة بواسطة عروض النجاسة، فيه ما لا يخفى.

و ظهر من إطلاق هذه الأخبار أيضاً أنّ اشتراط الغيبة في الطهارة لا وجه له، فإنّه كوضع الحجر بجانب الإنسان غير مربوط بالمقام، كما هو واضح، فإنّا سواء قلنا بأنّ الأخبار مسوقة لبيان الطهارة الذاتيّة، أو الطهارة العرضيّة، فاشتراط الغيبة في الطهارة، كاشتراط طيران الغراب فيها في عدم المناسبة والمدخليّة.

٤- نفس المصدر ١/١٦٣، كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ١/٣٧٢.

٥- أضفنا ما بين المعقوفتين تحسيناً للكلام. ٦- وسائل الشيعة ١/١٦٦.

## [كيف يُجمع بين الأخبار و تلك القواعد؟]

قال الأستاذ: و من هنا ظهر حال المقام الثاني أيضاً، فإن إطلاق هذه الأخبار تدلّ: إمّا على عدم تنجّس بدن الحيوان بالملاقات، فيخرّب القاعدة الأولى و هي كلّ نجس متّجسّ مع الرطوبة.

و إمّا يدلّ: على كون الزوال مطهراً بنفسه، فيخرّب قاعدة انحصار المطهر في الماء. فلا يبقى<sup>(١)</sup> مجال لتخريب الاستصحاب بها. كما قال الشيخ<sup>(٢)</sup>: إنّّه يدور الأمر بين عدم تمامية الاستصحاب أو إحدى القواعد. و القول بعدم تمامية الاستصحاب أولى من غيره. وذلك - أي عدم بقاء المجال للاستصحاب - فلاّنه لو كان المراد من الطهارة في الأخبار عدم تنجّس بدن الحيوان بالملاقاة، فليس هنا يقين سابق بالنجاسة حتّى يستصحب، وإن كان المراد أنّ الزوال مطهرها، فلا يكون هناك شكّ لاحق حتّى يتحقّق مورد الاستصحاب مع أنّ تينك القاعدتين لم تتّما<sup>(٣)</sup> سابقاً من حيث هو، كما عرفت سابقاً، فمع عدم تماميتهما من حيث ذاتهما لاوجه لتخريب الاستصحاب بالأخبار، بل القول بعد تمامية القاعدتين أولى، كما لا يخفى.

أقول: يمكن أن يخرّب بالأخبار قواعد أربعة: القاعدتان المذكورتان، والاستصحاب، و تقدّم السببي على المسببي بأن يحكم بنجاسة بدن الحيوان دون ملاقيه، لكنّ الأولى، كما هو ظاهر الأخبار<sup>(٤)</sup> أيضاً من الحكم بجواز التوضؤ و الشرب ممّا لاقاه بدن الحيوان دون الحكم بطهارة بدن الحيوان و هو تخريب الاستصحاب كما لا يخفى، لكنّه بعد عدم الثمرة لفائدة في التعيين، فافهم.

فظهر ممّا ذكرنا صحّة القول بعدم نجاسة ما لاقاه بدن الحيوان من الماء و غيره؛ قلّ

١- في هامش الأصل: «يمكن زيادة قولنا من هنا إلى قولنا أقول. فتأمل.» (منه)

٢- كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ٣٧٧/١ و ٣٧٨.

٣- وسائل الشيعة ١/١٦٦.

٤- في الأصل: لم يتّما.

الماء أو كثر، غاب الحيوان أولم يغب، و بطل التفاصيل الآخر كلها إلا أن القول بعدم تنجس الحيوان بملاقاة النجاسة بقي في بوطه الإجمال. فتأمل.

## حكم بواطن الإنسان و عدم تنجسها بالنجاسة

و أمّا الكلام في بواطن الإنسان فيقع في مقامات ثلاث:  
أحدها: في أنها هل تُنجس و مطهره الزوال أولاً؟ سواء كانت النجاسة متكوّنة منها كالدم أو أصابتها بها من خارجها.  
الثاني: أنه على فرض التنجس هل يترتب عليها أحكام النجاسة و يكون الشخص حاملاً للنجاسة أولاً؟  
الثالث: أنه لو دخل شيء في الباطن حينئذٍ هل يصير بواسطة الملاقاة متنجساً أولاً؟

## أمّا المقام الأول

فنقول: لا يخفى أن عدم تعميم القاعدة السابقة - وهي تنجيس كل نجس - لهذا المقام أوضح من عدم تعميمها للمقام السابق؛ للأقوال الكثيرة في هذا المقام و الإجماعات المتوهّمة على أن البواطن لا تُنجس. قال شارح الروضة: لا إجماع على تنجيس البواطن لولم نقل بالإجماع على العدم.<sup>(١)</sup> قال شارح المفاتيح على ما نقله الجواهر. إنه لم يتحقق إجماع على تنجيس البواطن لولم نقل بالإجماع على العدم.<sup>(٢)</sup> قال صاحب الجواهر: إن الظاهر عدم نجاستها بملاقاة النجاسة، كما هو قضية الأصل و المعلومات إذ ليس في أدلة النجاسة عموم مثلاً يشمل نجاسة البواطن بها.

و أمّا قول الشيخ بالنجاسة من جهة معاهد الإجماعات المنقولة<sup>(٣)</sup> فلا وجه له، لأننا

١- كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري / ٣٨٠، نقلاً عنه.

٢- نفس المصدر و الموضع نقلاً عنه.

٣- ينظر: كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ١/ ٣٧٩-٣٨٠.

لم نجد من ينقل الإجماع على ذلك. ولو كان أيضاً فلحجته شرائط وخصائص مفقودة في المقام. ولو وجدت أيضاً، فمداركها معلومة وهي القاعدة، وقد عرفت منعها.

## [حكم البواطن في الأخبار]

وقد ذكرت في الجواهر أخبار تدلّ على ذلك أيضاً<sup>(١)</sup>.  
منها موثقة عمّار في رجل يسيل عن أنفه الدم هل عليه أن يغسل باطنه يعني جوف الأنف؟ فقال: إنّما عليه أن يغسل ما ظهر<sup>(٢)</sup>.  
وفي خبر عمّار في حديث في باب الاستنجاء: إنّما عليه أن يغسل ما ظهر منها أي المقعدة؛ وليس عليه أن يغسل باطنها<sup>(٣)</sup>.  
وأما الرطوبات التي في الباطن، فلا تنجّس أيضاً، كالבصاق والنخامة وغير ذلك ممّا يخرج من المخرجين، كالوذي والمذي وغيرهما؛ للإجماع على طهارة بعضها<sup>(٤)</sup>. على أنّه ورد في ذلك خبر صريح في الطهارة، وهو صحيح صفوان عن إسحاق بن عمّار عن عبد الحميد بن أبي الديلم «قال للصادق عليه السلام: رجل شرب الخمر، فأصاب ثوبي من بواقه، فقال عليه السلام ليس بشيء»<sup>(٥)</sup>. وإطلاق هذا الخبر وترك الاستفصال يفيد العموم، حتّى صورة مصاحبة البصاق مع أجزاء الخمر، كما لا يخفى. فتأمّل.  
فمما ذكرنا ظهر أنّ الباطن وما يلحق به من البصاق والنخامة ممّا يتكوّن في الباطن لا ينجّس؛ لانبجاسة من نفس الباطن، ولانجاسة تدخله من الخارج.

٢- وسائل الشيعة ١٠٣٢/٢.

١- جواهر الكلام ١/٤١١-٤١٥.

٣- نفس المصدر ١/٢٤٥.

٤- نفس المصدر ١/٢٤٥، ١٠٢٤، جواهر الكلام ١/٤١١.

٥- وسائل الشيعة ١٠٥٨/٢.

## في ثبوت أحكام النجاسة الباطنيّة معها و عدمه

المقام الثاني في أحكام النجاسة الباطنيّة من جواز الدخول في الصلاة و المساجد معها، و عدمه سواء كانت داخلة من الخارج أو من نفس الباطن، و سواء تنجّس الباطن بها أولاً.

فنقول: أمّا جواز الدخول في الصلاة فمع الغضّ عن أمور: أحدها: ظهور الإجماع المدّعى من الشيخ على جواز الدخول. و الثاني ما مرّ من قوله عليه السلام: «إنّما عليه أن يغسل ما ظهر من الأنف»<sup>(١)</sup> فهو بإطلاقه لا يفرق بين حال الصلاة و غيرها.

و الثالث: ما مرّ أيضاً من قوله عليه السلام: «إنّما عليه أن يغسل ما ظهر منها أي من المقعدة دون الباطن»<sup>(٢)</sup> و هو أيضاً مطلق يشمل حال الصلاة.

فمع الغضّ عن ذلك نقول: أولاً: إنّّه ليس بمنجّس للباطن، فإذا لم ينجّس لاحكم له كما مرّ ذلك في السابق.

و ثانياً: لو فرضنا نجاسة الباطن، فنقول: نحن نشكّ أن هذا مانع من الصلاة أولاً؟ فتجري البرائة لأنّه يرجع إلى الشكّ في الأقلّ و الأكثر؛ فإنّ الشكّ في المانع يرجع إلى الشكّ في شرطيّة عدمه، والأصل عدمها. هذا كلّه فيما لو كانت النجاسة متكوّنة من الباطن إلّا أنّ ما قلنا من إجراء البرائة في الشكّ في المانع يجري هذا فيما لو وصلت النجاسة من الخارج إلى الباطن، فإنّ الشكّ في المانع فيه أيضاً موجود، فتجري البرائة عن التكليف باشتراط عدمها.

و أمّا الدخول في المساجد فلا يخفى أنّ ما هو مسلّم حرّمته هو إدخال النجاسة المتعدّيّة، و ما هو مختلف فيه - و لكنّه موافق للاحتياط - هو إدخال يابسها بحيث كانت مماسّة بأرض المسجد. و ما نحن فيه ليس شيء منهما، فيجوز الدخول في المساجد؛

سواء قلنا بتنجّس الباطن أولاً.

## المقام الثالث

في أنّ ما يدخل في الباطن و يلاقي مع ما فيه من النجاسة - سواء كانت من نفسه أو من خارجه - فهل ينجّس بالملاقاة أولاً؟ وعلى فرض التنجّس هل يطهر بالزوال أولاً؟ فتارة نتكلّم<sup>(١)</sup> بحسب ما تقتضيه<sup>(٢)</sup> القواعد، و تارةً: بحسب ما تقتضيه النصوص فهنا مقامان:

### الأوّل: التكلّم بمقتضى القواعد

فنقول: قد يفصل في المقام بين ما لولم يظهر للحسّ، و بين ما لو ظهر؛ بمعنى أنّه لو ظهر للحسّ تلاقيهما بأن كان تلاقيهما في باطن الفم. أو الأنف بحيث يمكن رؤية تلاقيهما. فيكون نجساً و إن لم يظهر للحسّ تلاقيهما بأن يكون تلاقيهما في البطن فلا ينجّس الملاقي لو لم يكن معه نجاسة عينيّة. و يتفرّعون عليه فروعاً: منها: طهارة ماء الحقنة، و طهارة المسهل لورج، و طهارة النواة المخرّجة من المقعد و غيرها لو لم تصاحبها النجاسة و غير ذلك.

و لكن لا يخفى أنّ التفصيل لا وجه له، فإنّا لو قلنا بعموم كلّ نجس منجّس حتّى في مورد البواطن، فلا فرق بين ما لو ظهر التلاقي للحسّ و بين ما لو يظهر، في نجاسة الملاقي. و إن لم نقل بعموم تلك القاعدة حتّى في هذا المورد، فلا فرق أيضاً بينهما في عدم النجاسة.

و لو قيل بالتفصيل بين النجاسة المتكوّنة و الخارجية بعدم تنجيس الأولى للقول بأنّه ليس بنجاسة، دون الثانية فله وجه، لكنّ الحقّ عدم الفرق.

٢- في الأصل: يقتضيه .

١- في الأصل: يتكلّم .



ثمّ إنّ مجرّد الزوال هل هو مطهّر أولاً على فرض النجاسة؟ قال الشيخ<sup>(١)</sup> كما نسب إلى بعضهم بأنّه مطهّر، و لو قيل باستصحاب النجاسة. فمردود لما مرّ من بطلان الاستصحاب.

## المقام الثاني: التكلّم على ما تقتضيه الأخبار

فنقول: إنّنا نجد في ذلك خبراً إلّا واحداً الذي ذكره المجلسي في البحار،<sup>(٢)</sup> ومضمونه على ما قال الأستاذ أنّه سأل الراوي عن كيفيّة غسل ما له الصوف من الفروش وعن نقض الوضوء بحدوث الدم في الفم وعن شيء آخر - ومحلّ البحث هو الأوسط - فقال الإمام في الجواب عنه: إنّهُ لا يُنَقِّضُ الوضوء لكنّه يتمضمض<sup>(٣)</sup>. ولما كانت الجملة الفعلية ظاهرة في الوجوب، فقال المجلسي: إنّ هذا الخبر مخالف للمشهور، فإنّ المشهور عدم نجاسة الباطن حتّى تجب المضمضة، بل لاخلاف في عدم النجاسة، ثمّ قال: لكنّ الأحوط أن يتمضمض.

وصاحب النخبة أيضاً قائل بالاحتياط هاهنا.

لكنّا نقول: تارة نسلم ظهوره في تنجيس الباطن، ولكن نردّه بأنّه معرّض عنه عند الأصحاب مع أنّه في مرأى و منظرهم؛ لأنّهم يستدلّون به للسؤال الأوّل والثالث، فلا يمكن أن يقال إنّهم مارأوه. وأمّا قول صاحب النخبة والمجلسي بالاحتياط، فهو استحبابي لا يدلّ على تنجيسه. فحينئذٍ لا يصير حجة. وتارة نقول: إنّهُ ليس بظاهر في النجاسة، فإنّ وجوب المضمضة يحتمل أن يكون لنجاسته، ويحتمل أن يكون لها مدخلية في الوضوء، فيكون لأجل الوضوء، فيصير مجعلاً لا يعتنى به. وكونه لأجل الوضوء خلاف ظاهر لا يرفع الإجمال من حيث صيرورته نجساً فتأمّل<sup>(٤)</sup>.

١- ينظر: كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري ١/٣٧٩-٣٨٠.

٢- بحار الأنوار ٥٣/٦٦ و ٢٧٨/٦٧.

٣- أنظر بعض الحديث في: وسائل الشيعة ١/١٩٠.

٤- هذا آخر ما كتبه المؤلف رحمه الله في هذه الرسالة. و حينما بلغ إلى هنا و انتهت كتابته إلى آخر هذه الصفحة. ثمّ اختتمها في الهامش بقوله: «جانبود».

بسم الله الرحمن الرحيم



## الرسالة الثانية

في اشتراك الغريضة و النافلة في الأحكام و الخلل الواقعة فيهما



الحمد لله ربّ العالمين و الصلاة و السلام على محمّد و آله أجمعين، ولعنة الله على أعدائهم إلى يوم الدين.

فاعلم أنّ الكلام في ثبوت ما ثبت لنوع فريضة من الأحكام و الأجزاء و الشرائط و الموانع، لنافلة ذلك النوع و عدمه. و في ثبوت ما ثبت لفريضة من المذكورات لما هو من جنسها و نوعها. و في ثبوت ما ثبت لنافلة من المذكورات الأخرى من جنسها.

### [تنقيح محلّ الكلام]

ففي المقام مقامات ثلاث :

الأول: في أنّ ما ثبت لنوع من الفرائض ؛ كالحيّ أو الصلاة أو الزكاة من الأحكام و الشرائط و الأجزاء و الموانع، هل هو ثابت لنافلة تلك الفريضة، ويمكن التعديّ منها إليها أو لا ؟

والثاني في أنّ ما ثبت لفريضة من المذكورات هل يجوز التعديّ منها إلى فريضة أخرى من جنسها أو لا ؟

الثالث: في أنّ ما ثبت لنافلة من النوافل من المذكورات هل يجوز التعديّ منها إلى ما هو من جنسها من نافلة أخرى أو لا ؟

ثمّ لا يخفى أنّهم قد استثنوا من كلّ من المقامات موردين لانتزاع و لا كلام في عدم جواز التعديّ في ذينك الموردين:

أحدهما: أن يعلم أنّ ما يثبت لهذه الفريضة مثلاً من الكيفيّات المختصّة بها؛ كثبوت أربع ركعات للظّهر، و الثلاث للمغرب، و الاثنين للصبح، و عشرة ركوعات للآيات، فلا يجوز التعديّ حينئذٍ إلى غيرها.

و الثاني: أن يكون الدليل المثبت لذلك الحكم للفريضة مصرّحاً بعدم جواز التعديّ منها إلى غيرها. ففي غير هذين الموردین يكون محلّ الكلام.

فأمّا المقام الأوّل: و هو التعديّ عن الفريضة إلى نافلتها فيما ثبت لها. فلا بدّ من ملاحظة القواعد و الأدلّة التي يثبت بها الأحكام و الشرائط و الأجزاء في الفريضة، فمن القواعد الجارية في الفرائض قاعدة: «الميسور»<sup>(١)</sup>.

و قال الشيخ: تجري تلك القاعدة في النوافل أيضاً بوجهين<sup>(٢)</sup>:

أحدهما: لعموم النصوص الواردة لبيان تلك القاعدة و الثاني: تنقيح المناط. و لا بدّ من ملاحظة أدلّتها ليعلم حالها من تخصيصها بالفرائض أو عمومها لها و نوافلها.

### [مقتضى الأدلّة]

فمن أدلّتها قوله: «ما أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»<sup>(٣)</sup>، و لا يخفى أنّ الظاهر من لفظ الأمر هو الوجوب، و كذا إطلاق قوله «فأتوا» يدلّ على المطلوبيّة في كلّ حال، فهو أيضاً يعطي الإيجاب، و بواسطة هاتين القرينتين يخرج لفظ «الشيء» عن الإهمال و ينصرف إلى الواجب، فلا يشمل النوافل.

و من أدلّتها قوله: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ»<sup>(٤)</sup> و لا يخفى أنّ قوله: «لا يترك» خبر بمعنى الإنشاء فيكون ظاهراً في وجوب الإيتان و حرمة الترك، فلا يشمل المندوبات أيضاً.

١- جواهر الكلام ٢٤١/١١، عوالي اللثالي ٥٨/٤.

٢- مثل: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» (عوالي اللثالي ٥٨/٤).

٣- مسند أحمد ٢/٢٤٧، عوالي اللثالي ٥٨/٤.

٤- عوالي اللثالي ٥٨/٤، بحار الأنوار ٢٨٣/٥٩.

و من أدلتها قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور». لا يخفى أن القول بأن الخبر هنا بمعنى الإنشاء، وأنه يدل على تخصيص الميسور والمعسور بالواجبات دون المستحبات، غير آتٍ بها هنا؛ فإن حمل الخبر على الإنشاء لابد أن يكون خبريته مستلزمة لأمر انحصر البدّ بحمله على الإنشاء. «والأ سگ دیوانه ما را نگرفته است که هر خبری را دیدیم حمل بر انشاء بکنیم و هم چه ندري هم نکرده ایم که بدون سبب چنین کاری بکنیم».

و السبب الذي يبعثنا على حمل الخبر على الإنشاء في مثل «لا يمسه إلا المطهرون»<sup>(١)</sup> و في مثل «مالا يدرك كله لا يترك كله» هو لزوم كذب الشارع لولا هذا الحمل كما لا يخفى. و هذا السبب غير موجود في مانحن فيه، فإن المراد بالميسور هو الحكم الواقعي و الإخبار بعدم سقوطه لا يوجب الكذب، فإنه إخبار عن فعل نفسه. أمّا بخلاف الموارد التي تحمل على الإنشاء، فإنه على الظاهر إخبار عن صدور الفعل عن الغير أو حصول تركه عن الغير، فلو بقي على ظاهره يلزم الكذب لما نرى بالعيان أن هذا الغير يفعل على خلاف ما أخبره الشارع عنه.

### [مقتضى قاعدة الميسور]

فاذاً نقول: إن المراد «بالميسور» إمّا حكم تكليفي أو حكم وضعي؛ بمعنى أن المراد؛ إمّا حكم الشارع من حيث صدوره منه، أو حكمه من حيث تعلّقه بذمة المكلّف، و كونه في عهده و ذمّته.

بعبارة أخرى إن المراد بالميسور كيف كان، هو الحكم؛ لكن عدم سقوطه معناه؛ إمّا أنه مطلوب الشارع فعلاً، و إمّا أن ذمّة المكلّف مشغولة به. و فرقهما إنّما هو بالاعتبار والملاحظة، فإنه باعتبار صدوره عن الشارع يسمّى بالتكليفي و باعتبار اشتغال ذمّة المكلّف به، حكم وضعي. و كيف كان فهو أعمّ من الواجب و المستحب فتجري قاعدة الميسور في النوافل أيضاً بهذا الدليل. و يتمّ كلام الشيخ حينئذٍ من أنّها تجري في



المندوبات لعموم النصوص.

إن قلت: إنَّ تعميم «الميسور» إلى الواجب و المستحبِّ إنّما يكون بواسطة إطلاق «الميسور»، والإطلاق يدلّ على العموم بواسطة مقدّمات الحكمة، وإحداها عدم بيان حال الأفراد وهاهنا يكون بعض الأفراد - وهو الواجبات - متيقّناً، و القدر المتيقّن من الأفراد قرينة على كون مراد المتكلّم هو هذا البعض.

قلت: هذا القدر المتيقّن غير صالح للقرينة بحيث اتّكل المتكلّم عليها. فإنّ تيقّن هذا المقدار إمّا من باب الأنس بالواجبات و سرعة انتقال الذهن إليها، فلا يجدي ذلك لزوال هذا اليقين الخاصّ بعد التأمل في المناط. وإمّا من باب الأولوية لكون عدم سقوط الميسور من الواجب أولى من عدم سقوط الميسور من المستحبِّ، فذلك لا يصلح للقرينة، بل يعطي الأولوية قرينةً على عدم كون مراد المتكلّم هو خصوص الأفراد التي هي ذوات الأولوية كما لا يخفى على المتأمل فضلاً عن صيرورته قرينة على العكس.

إن قلت: إنكم تقولون بأنّ أدلّة الحرج<sup>(١)</sup> غير شاملة للنوافل و لا ترفع الحرج منها؛ فإمّا أن يكون الحكم الحرجي فيها و لم يرفع، فحينئذٍ لا يشملها قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» الذي مفاده عدم سقوط الميسور حين سقوط المعسور، فلا بدّ أن يكون سقوط المعسور في الواجبات، كما أنّ رفع الحرج منها.

و إمّا أن لا يكون الحرجي في المستحبّات حتّى يرفع و تكون السالبة منتفية بانتفاء الموضوع، فحينئذٍ فلا معسور فيها أيضاً حتّى يقال: الميسور منها لا يسقط بسقوط المعسور منها. وكيف كان فكما لا يشملها أدلّة الحرج فكذلك أدلّة الميسور.

قلت: إنّ أدلّة الحرج على ماحقّقناها تدلّ على رفع ما يوجب الحرج و الضيق على المكلف، و أمّا المستحبّات ولو كان فيها العسر أضعاف مضاعف العسر في الواجبات لا تكون حرجاً و ضيقاً على المكلف لجواز تركها، فلا منافاة بين أن لا يكون فيها حرجياً مع وجود المعسور من حيث هو فيها، كصلاة الليل مثلاً.

١- منها: قوله تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. (الحجّ/٧٨). أنظر وسائل الشيعة ١٠/١٤، صحيح مسلم

١/٤٩٠-٤٩١. وفيه: أراد أن لا يحرّج أمته.

و حاصل الجواب أنا نختار الشق الثاني من التردد، ونقول: إن في المستحبات لم يُجعل حكماً حرجياً يوجب الضيق على المكلف، و أمّا تضيق المكلف على نفسه بارتكابها، فلا دخل له بما هو مدلول أدلة الحرج، فإن مدلولها نفي الجعل على وجه يوجب الضيق. والرخصة في تركها ينفي الجعل على هذا الوجه، فلا حاجة إلى أدلة الحرج كما هو واضح. ونقول أيضاً بوجود المعسور فيها و لا ملازمة بين المعسور و الحرجي؛ بل كلما كان حرجياً، فهو معسور أيضاً لكن يجوز كون الشيء معسوراً من غير أن يكون حرجياً، كبعض المستحبات فإنه معسور بحسب الواقع لكن لا يكون حرجياً على المكلف لجواز تركها، فعدم شمول أدلة الحرج إياها غير مستلزم لعدم شمول قاعدة الميسور كما لا يخفى.

والحاصل أن معسورية النوافل ليس من جعل الحرج في شيء. و لا أرى ذلك يحتاج إلى التأمل.

و أمّا ما ادّعه الشيخ لتعدّي قاعدة الميسور إلى المستحبات من تنقيح المناط العرفي. ففيه إن كان المراد أن اللفظ يختصّ دلالة بالواجبات لكن العرف يفهم وحدة المناط من الخارج، ففهمه حينئذٍ ليس حجة لنا فإن فهم العرف معتبر في باب دلالة الألفاظ لا في غيرها، وهنا أيضاً لا يكون فهمهم مستنداً إلى اللفظ، كما هو المفروض. وإن كان المراد أنهم يفهمون ذلك من اللفظ بأن مراد المتكلم هو بيان القدر المشترك بين الواجب والمستحب لكن اختصاص البيان هنا بالواجبات من باب أنه الفرد الأخرى، فيكون جريان هذه القاعدة في المستحبات بطريق أولى. فاللفظ وإن كان مختصاً بالواجبات إلا أنه يدلّ على المستحبات بمفهومه الموافق؛ نظير قوله تعالى: «وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ»<sup>(١)</sup>.

ففيه ما لا يخفى من عدم فهم العرف ذلك و لأن الواجبات قد ادّعي سابقاً أنها القدر المتيقن و لا أقلّ من كونها من الأفراد الجليّة أو متساوية، فخفاؤها غير معقول، بل

تكذيب للعيان. هذا كله في جريان قاعدة الميسور في المستحبات و قد عرفت جريانها. و أمّا قاعدة البراءة و الاحتياط فأما الاحتياط فما يدلّ على حسنه من الأدلة و كذا العقل الحاكم بحسنه مطلقاً يدلّ على حسن الاحتياط في المستحبات أيضاً و يترتب على هذا الاحتياط الثواب أيضاً للقبح العقلي بعدم الثواب فيما يحتاط و يُرجى الثواب والعطاء.

و أمّا أدلته الموجبة للاحتياط، فلا مورد في المستحبات العقلي منها- كوجوب دفع الضرر- والنقلي.<sup>(١)</sup> نعم هنا شيء آخر يعطي فائدة تلك الأدلة و هو أنّ درك الأثر الواقعي للمستحب يتوقف على الاحتياط و الإتيان بكلّ ما يحتمل مدخليته في حصول أثره الواقعي، لعدم قيام البرهان على أنّه يدرك بمجرد الفعل كيف ما اتفق رجاء لإدراكه؛ بل العقل يحكم بإثابته. و أمّا ترتب الأثر الواقعي على هذا الفعل من دون احتياط فيه، فلا دليل عليه.

و أمّا البراءة: فهي أيضاً غير جارية في المستحبات. أمّا أدلته العقلية. كمثّل «قبح العقاب من دون بيان» و ما يفيد معناها من الأدلة النقلية،<sup>(٢)</sup> و ما يدلّ على رفع المؤاخذه منها، فواضح؛ لعدم العقاب و المؤاخذه على ترك معلومها فضلاً عن مشكوكها. و أمّا لو استفيد من بعضها رفع الحكم مطلقاً، أو رفع جميع الآثار، فيمكن إجراؤه في المستحبات أيضاً؛ لكن يشكل ذلك بواسطة أنّ في أكثرها لفظ «الرفع و السعة» الظاهرين في ملازمة التكليف للضيّق و الثقل. و المستحب لا يلازمهما كما لا يخفى.

نعم هنا شيء أيضاً يعطي فائدة البراءة، و هو. أنّه لو أتى بالأقلّ في الشكّ في الأقلّ والأكثر برجاء أنّه أثيب، يثاب بهذا الفعل المأتي بعنوان الرجاء و ليس هذا بتشريع أيضاً؛ لكن به لا يتحقّق عنوان الاستحباب لهذا الفعل، مثلاً يجوز الدخول في الصلاة بالوضوء المستحبّ. فلو توجّزاً مستحبّاً و شكّ في أن مسح القدم إلى الكعبين أو الساقين، فأتى

١- وسائل الشيعة ١٨/١١١ و ١٢٣. وفيه: أخوك دينك فاحتلط لدينك بما شئت.

٢- وسائل الشيعة ٥/٣٤٥. وفيه: وضع عن أمتي تسعة أشياء... و ما لا يعلمون. و أيضاً ١٨/١٥١. وفيه: إنّ الله لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون.

بالأقل رجاء أن يثيب به فهو يثاب بهذا الفعل؛ لكن لا يجوز له الدخول في الصلاة بهذا الوضوء لعدم تحقق عنوان المستحب لهذا الفعل.

و أمّا قاعدة الفراغ: فلا ريب في جريانها في النوافل أيضاً لعموم نصوصها. قال الأستاذ: إن ما يدل على قاعدة الفراغ هو قوله في ذيل خبر: «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه». <sup>(١)</sup> وقوله: «كلما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه كما هو». <sup>(٢)</sup> و غير ذلك من العمومات التي لا يفرق بين الواجب و المستحب. و أمّا قاعدة التجاوز التي هي من أقسام قاعدة الفراغ كما جعلهما الشيخ واحداً؛ <sup>(٣)</sup> إلا أن الأستاذ فرّق بينهما، و نحن تابعه «رشته در گردنم افکنده دوست». فهي أيضاً جارية في النوافل إلا أن متعلّق الشكّ تارة يكون صحّة ماضى من الأجزاء و الشرائط، و تارة يكون أصل وجوده مشكوكاً. و على كلا التقديرين يدلّ الدليل على عدم الاعتناء بالشكّ.

فمّا يدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ لو تعلّق بالصحة: قوله عليه السلام في الموثقة: «كلما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو». <sup>(٤)</sup> أي فامضه على النحو الذي يكون من الصحة، فهذا يعمّ الواجب و المستحبّ بعمومه، و يعمّ أيضاً صورة الفراغ عن العمل و صورة الفراغ عن بعض الأجزاء.

و ممّا يدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ لو تعلّق بالوجود. قوله: «إن شكّ في الركوع بعد ماسجد فليمض، و إن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض. كلّ شيء شكّ فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» <sup>(٥)</sup> و هذا لا يفرق بين الواجب و غيره، بل يعمّهما لإطلاق الركوع و السجود.

و القول بأنّ القدر المتيقّن من الركوع و السجود، الواجبان منهما؛ فلا عموم حينئذٍ، مدفوع بأنّ تيقّن هذا المقدار من باب أنس الذهن بها فتيقّنه إنّما هو بدويّ يزول بأدنى

١- وسائل الشيعة ١/ ٣٣٠.

٢- نفس المصدر ١/ ٣٣١.

٣- أحكام الخلل في الصلاة للشيخ الأنصاري ٢٨٧.

٤- وسائل الشيعة ٥/ ٣٣٤.

٥- الوافي ٢/ ١٤٢، ووسائل الشيعة ٤/ ٩٤٨.

تأمل في المناط، فلا يصلح ذلك قرينة بحيث اتكل المتكلم عليها في مقام بيان مراده كما مرّ سابقاً أيضاً.

قال الأستاذ: وبعد وجود هذه الأخبار لا نحتاج إلى التمسك لإثبات جريان القاعدة في النوافل بصحيفة زرارة القائلة بأنه لو شك في أجزاء الأذان والإقامة بعد ما خرج عن المشكوك - وهكذا إلى آخر الصلاة - فلا يعتني بالشك<sup>(١)</sup>.

قال دام ظلّه في وجه عدم الاحتياج: إنّ باقي الأخبار يكفينا مع تكلف في الاستدلال بهذه الصحيحة من جهة أنّ الأذان والإقامة من متعلقات الواجب ولا يجوز في النافلة، فتعميمها حينئذٍ بالنوافل فيه إشكال أو تكلف.

أقول: ولا أرى فيه إشكالاً و تكلفاً أصلاً؛ بل هي صريحة في أنّ قاعدة التجاوز تجري في المستحبّات أيضاً، و كونهما من متعلقات الواجب لا يدلّ على أنّ القاعدة مختصة بالمستحبّ لو كان من متعلقات الواجب، على أنّ النوافل الرتبة كلّها من متعلقات الواجب، فلا بدّ أن يجري فيها بما هو صريح الصحيحة، فتجري في غيرها بعدم القول بالفصل. هذا على فرض تسليم دلالتها على الاختصاص مع أنّها غير مشعر بذلك؛ بل الأذان والإقامة من باب أحد مصاديق المستحبّ، فبعد تنقيح المناط يشمل تمام المستحبّات.

ثمّ إنّهم يثبتون بقاعدة التجاوز حكمين: فبمنطوق أدلّتها يثبتون أنّه لا يعتني بالشك بعد التجاوز عن محلّ المشكوك. وهذا الحكم إجماعي بينهم ولا خلاف فيه في جريان هذا الحكم في المستحبّ والواجب كما في الجواهر<sup>(٢)</sup> وبمفهوم أدلّتها يثبتون أنّه لو كان في محلّ الجزء المشكوك فيعتني بالشكّ و يأتي بالمشكوك ولا خلاف في هذا الحكم أيضاً بينهم و أنّه يجري في المستحبّ والواجب إلّا عن الرياض و محتمل الذخيرة، و ظاهر مجمع البرهان، فإنّهم قالوا بعدم جريان هذا الحكم في المستحبّات أي لا يعتني بالشكّ ولو في محلّ المشكوك؛ سواء كان ركناً أو غيره كما نقل أيضاً في الجواهر<sup>(٣)</sup>.

## [بعض الأدلة في المقام]

و أدلتهم على عدم الاعتناء بالشك ولو كان في محلّ المشكوك وجوه:  
منها الخبر الصحيح المنقول في الجواهر أيضاً قال: «سألته عن السهو في النافلة فقال عليه السلام ليس عليه شيء»<sup>(١)</sup> وفي بعض النسخ: «سهو»<sup>(٢)</sup> وذلك غير فارق للمقصود أي يحصل المقصود على كلا التقديرين.

## [معنى السهو في الأخبار]

و لا يخفى أنّ استدلالهم بذلك يحتاج إلى إثبات مقدّمتين :  
إحدهما: أن يكون السهو في السؤال بمعنى الشكّ أو الأعمّ منه، فإنّ السهو على ما قالوا في معناه اللغوي: هو غروب المعنى<sup>(٣)</sup> عن الذهن مع بقاءه في الحافظة بحيث يلتفت إليه بأدنى تأمل. والشكّ هو عدم بقاءه في الحافظة، فإنّه مجرد التردد والتزلزل ولا يعقل ذلك مع بقاءه في الحافظة فحينئذٍ لا بدّ أن يحمل لفظ «السهو» على خصوص الشكّ أو على ما يعمّه. والقرينة على ذلك أيضاً موجودة في كثير من أخبار الشكوك، فإنّ فيها قد أطلق لفظ السهو على الشكّ كثيراً، حتّى أنّ المحقّق تبعها في عبارة الشرائع في أحكام الشكوك، وأطلق لفظ السهو على الشكّ<sup>(٤)</sup>.

الثانية: أن يكون الحكم بالاعتناء للشكّ لالشيء آخر فيما لو كان في محلّ المشكوك. و حينئذٍ يدلّ هذا الخبر على أنّ للشكّ في النافلة لا يكون حكماً وإن لم يجز عن محلّ المشكوك ولا يفرق أيضاً بين كون المشكوك ركناً أو غيره. ويثبت مدّعى المخالفين من عدم الاعتناء بالشكّ في النافلة وإن لم يجز عنه لعموم الخبر لتمام الصور.

٢- نفس المصدر والموضع.

١- جواهر الكلام ١٢/ ٤٢٤.

٣- في هامش الأصل: الشيء.

٤- شرائع الإسلام ١/ ١١٨. أنظر بعض تلك الأخبار في: وسائل الشيعة ٥/ ٣٣٠.

## [دفع التوهّم في سياق القواعد]

فلا بدّ لنا من ملاحظة حال هاتين المقدّمتين من صحّتها و سقمها، و قبل ذلك ينبغي دفع توهّم وهو أنّ الاعتناء بالشكّ في مالم يجز عن المحلّ و عدم الاعتناء به فيما لو تجاوز عنه لو كان من أحكام الشكّ، و المفروض أنّ السهو في هذا الخبر بمعنى الشكّ فيكون معنى الخبر بمقتضى دلالة الاقتضاء أنّه ليس عليه حكم الشكّ. فحينئذٍ يلزم الاعتناء بالشكّ في النافلة في صورة التجاوز عن المحلّ، لأنّ عدم الاعتناء بالشكّ بعد التجاوز أيضاً حكم للشكّ، و قد رفع حكم الشكّ بهذا الخبر، فلا بدّ أن يعتني بالشكّ بعد التجاوز في النوافل وهو خلاف ما اتّفقوا عليه كما مرّ.

قال الأستاذ: و نظير هذا التوهّم قد وقع في مثل أدلّة الحرج و قاعدة «لا ضرر»<sup>(١)</sup>. وما يدلّ على رفع التكليف من مثل حديث الرفع .

و دفع هذا التوهّم بأنّ تلك القواعد إنّما صدرت للامتنان على العباد. فلو لم يصحّ البيع من المضطرّ بواسطة حديث الرفع، فلا يكون على العبد امتنان بل قد ينجرّ إلى مشقّة عظيمة أو إلى الموت بواسطة عدم صحّة بيعه، كما لا يخفى. و كذا لو لم يصحّ القصاص أو إجراء الحدود و غير ذلك من التكاليف الشاقّة. بواسطة قاعدة لا ضرر و لا حرج لم يكن على العباد امتنان لاختلال النظام لو لم يكن تلك التكاليف. ولذا قال: «و في القصاص حياة»<sup>(٢)</sup>.

والحاصل أنّ تلك القواعد سياقها سياق الامتنان، فلا يشمل بعض الموارد التي تخالف الامتنان، وفي ما نحن فيه لو كان في الخبر: «ليس عليه شيء» فواضح فإنّ الشيء يعمّ تمام الأحكام، بل صريح في الوجودي من الأحكام المستقلّة و عدم الاعتناء بالشكّ وإن كان من حكم الشارع بواسطة أنّ كلّما يكون وضعه بيد الشارع فرفعه أيضاً باختياره.

١- وسائل الشيعة ٣٦٤/١٢. وفيه: لا ضرر ولا ضرار.

٢- البقرة ١٧٩.

فيكون عدم مايمكن جعله، أيضاً من أحكام الشارع لكن بالاستقلال. فلفظ «الشيء» لايشمل عدم الاعتناء ليثبت برفعه نفس الاعتناء.

وأما لو كان الخبر «ليس عليه سهو» كما في النسخ، فنقول: إن سياقه يعطي أنه في مقام الامتنان. فلو كان النفي شاملاً لعدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز، ويثبت برفعه الاعتناء به مع كونه في مقام الامتنان، «هرآينه آنوقت واويلا خواهد شد از تقبيح كردن و سرزنش نمودن وغيرهما». فانظر إلى مآل فعل مولىً بعبده كذلك؛ «يعني تكليف شاق يكند و منت هم داشته باشد كه كار شاق بتو هيچ نفرموده ام آنوقت اين غلام به قلبش می گوید كه مرض به خودت و به منت گذاشتنت بخورد».

وقال بعض الأفاضل في الدرس: إن الظاهر من لفظ «عليه» أيضاً هو رفع ما يكون ثقيلًا و ضررًا عليه و حينئذٍ لايشمل عدم الاعتناء و له وجه أيضاً إلا أن الدليل هو المذكور سابقاً و هذا من المؤيّدات؛ كما ادّعينا انصراف الشيء إلى ما يستقلّ من الأحكام، فإنه أيضاً من المؤيّدات. هذا كله في دفع ما ربّما يتوهم في المقام. فلنرجع إلى ما كنّا فيه.

### [معنى السهو في النافلة و كونه بمعنى الشك]

فنقول: أمّا المقدّمة الأولى و هي كون السهو بمعنى الشك فلايكاد يتمّ فإن السهو قد أطلق على الشك قطعاً ولكن ذلك بمعاونة القرائن كما في بعض الموارد من الأخبار<sup>(١)</sup> وفي بعضها أيضاً تقطع بأن المراد نفس السهو لا الشك<sup>(٢)</sup>. و في بعض الموارد التي تكون محتمل الأمرين، فالعلماء أيضاً في تلك الموارد لم يقولوا قاطعين: إن المراد هو الشك، بل احتملوا فيها كلا الوجهين و صاروا من المردّدين. فمنه يعلم أن لفظ السهو لم يكن مشتهراً

١- وسائل الشيعة ٣٠٠/٥: ليس في الركعتين الأولتين من كلّ صلاة سهو،

٢- نفس المصدر ٣٢٥/٥: من حفظ سهوه فأنتمه فليس عليه سجدة السهو و إنما السهو على من لم يدر أزيد في

صلاته أم نقص منها.



في الشكّ بحيث يجوز الاتكال عليه عند الإطلاق؛ كما في المنقولات حتّى إنّ صاحب الجواهر مع قوله؛ بأنّ المراد من السهو هنا هو الشكّ<sup>(١)</sup> قال: بأنّ أحكام نفس السهو؛ من سجدتي السهو وغيره منفي في النوافل جزماً<sup>(٢)</sup> مستنداً بهذا الخبر<sup>(٣)</sup> فينظر من ذلك أنّه في معناه الحقيقي أظهر وإلاّ لا سبب لجزمه بذلك من ذلك الخبر.

و لجزمه بأنّ حكم السهو منفي في النوافل؛ كسجدتي السهو وقضاء التشهد والسجدة لو نسيهما في الصلاة، قال في توجيه الخبرين الواردين في أنّه لو سهى التشهد أو السجدة في النافلة، ودخل في صلاة أخرى فذكر، يقطع الصلاة و يأتي بهما: إنّ<sup>(٤)</sup> الإتيان بهما حينئذٍ تدارك لمافات منه ولا يصيران قضاءً حتّى يكون من أحكام القضاء حينئذٍ - إنّما هو من أحكام السهو<sup>(٥)</sup> - بخلاف التدارك، بل هو حكم لعلمه و تذكره بما سهى فتأمل.

وأما في النافلة لو سهى شيئاً فيتداركه بإتيانه ثانياً ما لم يخرج عن هيئة المصلي سواء تذكر قبل الركن أو بعده، فيكون زمان التدارك في النافلة أطول منه في الواجب، والتدارك أيضاً ليس من أحكام السهو بل حكمه صيرورته قضاءً و في النافلة لا يصير قضاءً، بل يكون زمان تداركه أطول. فهذان الخبران<sup>(٦)</sup> لم يثبتا حكماً للسهو في النافلة ليكونا معارضين للخبر النافي.

أقول: في جعل قضاء التشهد والسجدة حكماً للسهو بخلاف التدارك، نوع تحكّم قد يترأى؛ لكن قضاؤه و عدم كونه تحكماً ممّا لا يخفى. فإنّه لو سهى التشهد مثلاً وقام فذكر ما لم يركع ثانياً. فكأنّه في محلّ التشهد بعد؛ لأنّ بين كلّ ركنين كمثّل ولاية أو بلدة واحدة؛ فما لم يدخل في الركن لم يخرج عن البلدة التي فيها وجب التشهد، فحينئذٍ لو

١- جواهر الكلام ١٢/٤١٨.

٢- جواهر الكلام ١٢/٤٣٠.

٣- أي صحيح محدّثين مسلم: ليس عليك شيء، أو سهو. وسائل الشيعة ٥/٣٣١.

٤- في هامش الأصل: «قولنا: «أما» مقول القول. ولعلّ المؤلف رحمه الله نقل مؤدّى ما في جواهر الكلام ١٢/٢٨٩.

إذ لم نعثر على نصّ هذه العبارات في المصدر. وفيه ١٢/٤٢٩ - ٤٣٠ إشارة إلى ذلك أيضاً.

٥- كذا في الأصل، وفيه خفاء.

٦- هما المشار إليهما فوقاً. أنظر: وسائل الشيعة ٥/٣٣١.

رجع و جلس و تشهد أتى في محله و يكون هذا التدارك حكم نفس التشهد لاحكم السهو. وأما لو دخل في ركن فقد خرج عن مملكة وجب فيها التشهد. فحينئذٍ لو وجب قضاؤه بعد الصلاة فيقال: وجب قضاؤه لأنه سهى و لم يأت به في محله. فالحكم بوجوب القضاء حينئذٍ مستند إلى السهو، فظهر الفرق بين التدارك و القضاء كما عرفت. فمدعى الجواهر: <sup>(١)</sup> أن الإتيان بالتشهد المنسي و لو دخل في ركن آخر، تدارك لاقضاء ليكون من أحكام السهو.

قال الأستاذ في هذين الخبرين المذكورين في الجواهر: إنا أيضاً نقول بما قال به الجواهر؛ من التفصيل لو كان سنداهما صحيحين ولو يكونا؛ بمعرضٍ عنهما عند الأصحاب وإلا فلا.

هذا كله في أن المقدمة الأولى غير تمام، والسهو غير ظاهر في الشك. والجواهر لما سلم الأولى ناقش في الثانية فقال <sup>(٢)</sup> إن الاعتناء بالشك مالم يجر عن محل الشك ليس حكماً للشك حتى يرفع بقوله: «ليس عليه سهو» الشامل للشك، بل ذلك لأصالة بقاء المشكوك و عدم مانعية الشك. فالحكم بالاعتناء و الإتيان، في الحقيقة ليس لأجل الشك؛ بل لأجل أصالة بقاء الأمر الوارد على المشكوك. ونظير هذا قيل في الاستصحاب أيضاً بأن المقتضي لحكم «لا تنقض» هو اليقين السابق. ولما يحتمل كون الشك مانعاً عن اقتضائه صرح بأن الشك غير مانع عن ما يقتضيه اليقين السابق. فالحكم إنما هو لليقين لا للشك.

قال الأستاذ: لكن ذلك غير قادح فيما نحن فيه؛ لأننا نقول: إن قاعدة التجاوز تفيد حكمين:

أحدهما: مانعية الشك عن اقتضاء ما كان في صورة التجاوز. والثاني عدم مانعيته في صورة عدم التجاوز فالمانعية و عدمها حينئذٍ من أحكام الشك و قد ارتفعت بقوله: «ليس عليه سهو». فيصح حينئذٍ قول من يقول: لا يعتني بالشك مع عدم التجاوز عن المحل في

النوافل، فإنّ عدم مانعيّة الشكّ لو ارتفع يصيّر الشكّ مانعاً عمّا يقتضيه أصالة بقاء أمر المشكوك من الإتيان به. فليس عليه الإتيان بالمشكوك في صورة عدم التجاوز. وهذا معنى قول المخالفين من عدم الاعتناء بالشكّ في صورة عدم<sup>(١)</sup> التجاوز.

و حاصل الكلام و نتيجة المرام هو أن لا فرق بين ما لو جعلنا الاعتناء و عدمه من أحكام الشكّ، أو المانعيّة و عدمها؛ في أن استدلالهم يتمّ لولا المناقشة في المقدّمة الأولى لكننا ناقشناها، فلم يتمّ. و الجواهر لم يناقش،<sup>(٢)</sup> فتّمّ كما عرفت ممّا و منه. «اي قلم پر حرفی بس است».

هذا كلّ في الوجه الأوّل من الوجوه التي أقاموها لعدم الاعتناء بالشكّ في النوافل وإن لم يجز عن محلّ المشكوك؛ ركنًا كان أو غيره و قد عرفت عدم تماميّته ممّا مرّ.

### [الكلام في مفاد مرسلّة يونس بن عبد الرحمن]

الوجه الثاني: ما روي من قوله عليه السلام: «لا سهو في نافلة»<sup>(٣)</sup> و تقريب الاستدلال به كما مرّ يحتاج أيضاً إلى المقدّمتين المذكورتين سابقاً، و جوابه ما مرّ أيضاً من عدم ظهور لفظ السهو في الشكّ.

إن قلت: قد نقل البهبهاني في حاشيته على المدارك عن يونس بن عبد الرحمن مرسلّة، وهي تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في النافلة مطلقاً و هي أنّه قال: «لا سهو في سهو و ليس سهو في المغرب و ركعتي الفجر و لا في الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة و لا في النافلة»<sup>(٤)</sup> و لا ينبغي أن يقال: إنّ السهو هنا ليس بمعنى الشكّ، بل المراد منه هو الشكّ كما لا يخفى. و إشكالكم السابق هو أنّ السهو ليس بمعنى الشكّ و قد ارتفع فيتمّ الاستدلال و يثبت المدعى و هو عدم الاعتناء بالشكّ في محلّ الشكّ في النافلة.

١- كما حكى عن الرياض و محتمل الذخيرة و مجمع البرهان. أنظر: جواهر الكلام ١٢ / ٤٢٩.

٢- جواهر الكلام ١٢ / ٤٢٩.

٣- وسائل الشيعة ٥ / ٣٤٠.

٤- نفس المصدر و الموضع. و راجع بعض الكلام في هذه المرسلّة: جواهر الكلام ١٢ / ٤٠٤، أحكام الخلل في الصلاة للشيخ الأنصاري / ١٠٩.

قلت: نسلّم أنّ السهو بمعنى الشكّ بقرينة ما تقدّمه من قوله: و «و ليس سهو في المغرب» إلى آخره، لكن مقتضى القرينة هو بطلان النافلة، فإنّ قوله: «لاسهو في المغرب» أي الشكّ في ركعاته مبطل له وكذا في الباقي، مع أنّ مدّعاهم صحّة النافلة، و القرينة تدلّ على البطلان، على أنّ القرينة هو الشكّ في الركعات فلا بدّ أن يكون الشكّ في النافلة أيضاً في الركعات كما تدلّ عليه القرينة مع أنّ المدّعى عدم الاعتناء بالشكّ في أجزاء النافلة.

قال بعض الأفاضل في الدرس: إنّ السهو في تمام الفقرات بمعنى الشكّ كما هو ظاهر السياق إلّا أنّ نفي الشكّ فيها يمكن أن يكون مختلف المعنى فيكون معنى نفي الشكّ في المغرب إلى آخره هو البطلان أي بطلان الصلاة، ويكون معناه في النافلة عدم الاعتناء به، وهذا لا دخل له بلفظ الشكّ ليلزم استعمال اللفظ في المعنيين؛ بل هذا الاختلاف إنّما هو في النفي و حرف النفي مكرّرة في الفقرات أيضاً. وهذا الاختلاف لا يضّرّ بالعطف أيضاً لوقوع مثل ذلك في الأخبار كثيراً؛ كعطف الأوامر بعضها على بعض مع اختلافها بحسب إفادة بعضها الوجوب وبعضها الاستحباب؛ كقوله: اغسل للجنازة و الجمعة و الميّت و غير ذلك مع أنّ عدم إخلال ذلك بالعطف فيما نحن فيه بالنسبة إلى هذا الخبر يكون بطريق أولى، كما هو واضح.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في دلالة تلك المرسلّة على عدم الاعتناء بالشكّ في النافلة مطلقاً.

و لا يخفى أنّ المرسلّة لا تدلّ على المدّعى بوجه من الوجوه، فإنّ الشكّ في مثل المغرب و الصبح و غيرهما - الذي هو مبطل للصلاة، - فإبطاله لها قد علم من الإجماع، و إلّا فقوله: «لاسهو في المغرب» مثلاً لا يدلّ على أنّه مبطل للمغرب و لا يكون ظاهراً فيه. فحينئذٍ إمّا أن يكون الإجماع الخارجي قرينة على أنّ المراد من السهو هو الشكّ فهذا الإجماع كما يدلّ عليه، يدلّ على أنّ الشكّ مبطل للصلاة النافلة و هو عكس المقصود، وإن لم يكن ذلك العلم الخارجي قرينة فالسهو ظاهر بمعناه الحقيقي دون الشكّ.

الوجه الثالث: الأولويّة من العدد، فإنّه بناء على القول بالبناء على الأكثر في الشكّ في الركعات في النافلة مع كونه في محلّ الشكّ لا يعتنى به، بل يبنى على أنّه أتى بالركعة

المشكوكه، فيكون البناء على الإتيان بالجزء في محل الشك في إتيانه بالطريق الأولى لأن الجزء قد يكون من أجزاء جزء الركعة، فإذا بنى على الإتيان بالكل في مورد الشك فيه فالبناء على الإتيان بالجزء في محل الشك فيه يكون بالطريق الأولى.

و الجواب: على فرض تسليم المقيس عليه نقول: إن غاية ما يحصل من الأولوية هو الظن مع أن ذلك<sup>(١)</sup> قد يتخلف أيضاً. وعلى فرض حصوله نقول بعدم حجتيه. هذا أولاً، وثانياً على فرض حجتيه فالقياس صحيح لو كان دليل المقيس عليه أي دليل ثبوت الحكم في المقيس عليه من الأدلة الاجتهادية. أما لو كان دليله الأصل أو عنوان الرجاء فلا يصح القياس لاختصاص كل أصل بوجود موضوعه، فلا يتعدى إلى الغير. والدليل على المقيس عليه لا يوجد إلا عنوان الرجاء كما ستعرف، وستعرف أيضاً ما في كون الدليل هو عنوان الرجاء، فيرجع حاصل الكلام إلى عدم الدليل على ثبوت المقيس عليه.

### [ما هو وجه البناء على الأكثر في النافلة؟]

مسألة: لا بدّ فيها بيان ما يدلّ على صحّة القول بأنّ البناء في النافلة عند الشك في ركعات النافلة على الأكثر ليثبت أنّ ذلك القول صحيح أولاً، أو لا؟ وبعد الصحّة هل يتمّ بالدليل الاجتهادي ليمّ القياس على فرض حجّة تلك الأولوية الظنيّة، أو هو يتمّ بالأصل لكيلا يصحّ القياس.

فنقول: الدليل على ذلك وجوه:

الأول: ما في الجواهر من أنّ البناء عند الشك في ركعات الواجبات على الأكثر، ففي النوافل أيضاً لا بدّ أن يكون البناء على الأكثر بالأولوية<sup>(٢)</sup> لأنّ الاعتناء بشأن الواجبات أكثر والدقّة في أمرها أشدّ، فإذا كان الأمر فيها كذلك ففي النوافل بالطريق الأولى لعدم الاعتناء بها على نحوها.

١- في متن الأصل: الحصول. وما أثبتنا من الهامش.

٢- جواهر الكلام ١٢/٤٢٤ و٣٣٣.

و الجواب: أنه قياس مع الفارق، فإن الحكم فيما هو على ركعات أربع، و النوافل كلّها ثنائية، و حكم الثنائية من الواجبات عند الشكّ، البطلان، فلو قسّتها بها يلزم بطلانها و هو خلاف المقصود. و لأنه يلزم التدارك في الواجبات بعد الصلاة و لا يلزم ذلك في النوافل. الثاني: ما مرّ من الخبرين من قوله: «لا سهو في نافلة»،<sup>(١)</sup> و قوله، «ليس عليه سهو»<sup>(٢)</sup> فيمن سأل عن السهو في النافلة، فإنه لو شكّ في الركعات فيبني على الأكثر، فكأنه لاشيء عليه من أحكام الشكّ كما يدلّان على ذلك.

و الجواب ما مرّ من عدم كون المراد من السهو، الشكّ، بل المراد معناه الحقيقي مع أنه لو كان المراد الشكّ أيضاً فنفي الشكّ أعمّ من أن يكون الصلاة باطلة حينئذٍ أو يبني على الأكثر من دون تدارك، فلا يكون دليلاً على خصوص الثاني.

### الثالث: الاجماع

و الجواب: عدم تسليمه أولاً لوجود المخالف كثيراً. و ثانياً قد ذكر بعضهم مدرك هذا الإجماع بأن النافلة لم يكن إتيانها من أول الأمر بلازم. فلو شكّ في الوسط أنه أتى بالتمام أو لا؟ فيبني على أنه تمّ و لا يلزم عليه الإتيان كما لم يلزم أولاً. فالإجماع مسلّم لو سلّم مدركه و هو غير مسلّم؛ لجواز لزوم الإتمام من دون اللزوم في الشروع؛ كما قال الجواهر بحرمة قطعه<sup>(٣)</sup> لقوله: «لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ»<sup>(٤)</sup> مع أنه يحتمل أن يكون مدركه أصالة البراءة، كما تمسك بها بعضهم.<sup>(٥)</sup> وكيف كان فالإجماع المفيد في المقام غير موجود.

### الرابع: أصالة البراءة عن الزائد على هذا المقدار.

و الجواب: أن أصالة البراءة لو جرّت بالنسبة إلى التكليف الخارجي المحتمل كحرمة قطع العمل لأننا نشكّ حين الشكّ في الأقلّ و الأكثر أن البناء على الأكثر و قطع العمل وإتمامه حرام أو لا؟ فنجري أصالة البراءة عن الحرمة، فهذا الأصل لا يثبت استحباب الفعل المعمول به، بل الأصل إنّما يرفع تكليفاً خارجياً لا دخل له بعنوان الفعل

٢- وسائل الشيعة ٥/ ٣٣١. وفيه: ليس عليك شيء..

٤- محمد بن عيسى/ ٣٣.

١- وسائل الشيعة ٥/ ٣٤٠.

٣- جواهر الكلام ١٢/ ٤٢٥.

٥- جواهر الكلام ١٢/ ٤٢٤.

المستحبّ. وإن كان المراد بالبراءة، البراءة عمّا يحتمل بقاؤه من ركعات ذلك المستحبّ، ففيه مأمّر من عدم جريان أدلّة البراءة في النوافل .

قال الأستاذ: إلّا أن يبيّن على الأكثر بعنوان الرجاء بأن يقول: إنّه لو كان تماماً فهو، وإن كان ناقصاً فيرجى الإثابة.

وفيه مأمّر أيضاً من أن عنوان الرجاء لا يدخله في عنوان المستحبّ، مثلاً لو شكّ في نافلة الصبح بين الواحدة والاثنتين وبنى على الأكثر بقصد أنّه لو كان ركعة لعلّه يثاب، فلا يصحّ أن يُبَيَّن أنّه صلى نافلة الصبح وإن لم يكن عليه حينئذٍ تبعه التكليف كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل .

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا دليل على صحّة البناء على الأكثر وإن قال الأستاذ بصحّته بعنوان الرجاء، ولكن قد عرفت ما فيه من خروجه حينئذٍ عن عنوان كونه نافلة. فتأمل .  
و من القواعد: الاستصحاب: فلا بدّ من بيان أنّه لو شكّ في الإتيان بجزء من أجزاء النافلة أو في ركعة من ركعتها أو غير ذلك هل تجري. استصحاب عدم الإتيان بها واستصحاب الاشتغال بها أولاً؟ فينبغي التنبيه على مقدّمة ليتّضح بها الحال.

فنقول: مقتضى الظاهر والقاعدة هو كون النهي في قوله: «لا تنقض»<sup>(١)</sup> للعزيمة لا الرخصة؛ لأنّ حقيقته التحريم. والقول بأنّ دليل الاستصحاب هو قوله: «لا تنقض» إنّما ورد في مثل الوضوء مع أنّه يجوز الإتيان بالوضوء ثانياً وعدم العمل بالاستصحاب، فذلك دليل أنّ النهي للرخصة لا للعزيمة، مدفوع بأنّ الإتيان بالوضوء وعدم الاكتفاء بخصوص الاستصحاب يمكن بوجوه:

لأنّه إمّا من باب تجديد الوضوء، وإمّا من باب الاحتياط، وإمّا من باب التشريع وعدم الاعتناء بالاستصحاب رأساً؛ فإن كان على الوجهين الأوّلين، فجواز الإتيان بالوضوء ثانياً مسلّم إلّا أنّ كونه دليلاً على عدم كون النهي في «لا تنقض» للعزيمة غير مسلّم لعدم المنافاة، فإنّ معنى «لا تنقض» هو ترتيب آثار اليقين السابق، والمكلّف أيضاً

يترتب آثاره إلا أنه يجدده ثانياً ؛ كما يصح تجديده في صورة التقطع بالوضوء أيضاً، و كذلك الاحتياط لاينا في ترتيب الآثار، بل يترتب الآثار. لكن لما احتمل مخالفة الواقع فالإتيان به لدفع هذا الاحتمال احتياطاً لامحذور فيه.

إن قلت: إن معنى «لا تنقض» هو تنزيل الشك منزلة القطع ؛ فكما أن في حال القطع بالتكليف الواقعي لا يجوز الاحتياط، فكذلك فيما هو بمنزلته .

قلت: عدم جواز الاحتياط في صورة القطع إنما هو من جهة انتفاء موضوع الاحتياط، و أما في صورة الاستصحاب يكون موضوع الاحتياط محققاً و لا مانع من العمل به، بل هو مستحسن على كل حال<sup>(١)</sup>. فإن كان على الوجه الثالث، فلانسلم جوازه لأنه تشريع محرّم .

إذا عرفت ذلك ظهر وجوب العمل بالاستصحاب في النوافل أيضاً بعدهم القصد على الإتيان بالنافلة، فإنه لو لا الاستصحاب يلزم التشريع المحرّم، كما لا يخفى.

و من القواعد: قاعدة الحرج<sup>(٢)</sup> وهي غير جارية في المستحبات بوجهين : أحدهما: أن معنى رفع الحرج هو رفع الحكم الحرجي. والنوافل ليست من الأحكام الحرجية للرخصة في تركها.

فلم يجعل من جانب المولى حكماً حرجياً من النوافل ، فلا مورد لقاعدة الحرج فيها. الثاني: أن أدلة رفع الحرج في مورد الامتنان ، و رفع الحرج من المستحبات ينا في الامتنان لتفويت المصالح الكثيرة التي فيها، عن المكلف مع عدم وقوعه في الضيق من جانب المولى، بل لو تحمّل، فهو من نفسه. فرفع هذا الضيق الذي يتحمّله المكلف بنفسه لا بإلزام المولى لدرك مصلحة الفعل، خلاف الامتنان. فمن إجراء القاعدة في النوافل يلزم عدم إجرائها. فتأمل.

ومن القواعد: قاعدة لا ضرر<sup>(٣)</sup>. و لا تجري في النوافل أيضاً لورودها مورد

١- قال على عليه السلام: أخوك دينك فاحطط لدينك بما شئت. أنظر في بعض ما يدل على حسن الاحتياط على كل حال:

٢- تقدّم ذكرها. أنظر: وسائل الشيعة ١٠/١٤٠.

وسائل الشيعة ١٨/١١١، فرائد الأصول ١/٣٤٧.

٣- وسائل الشيعة ١٢/٣٤٤.



الامتنان وإجراؤها في النوافل ينافي الامتنان بعين ما مرّ.  
هذا كلّ في اشتراك النوافل و الفرائض من حيث القواعد الكلّيّة و عدمه. و قد عرفت  
الحال من عدم اشتراكهما إلّا فيما يقتضيه الاستصحاب والميسور؛ كما مرّ التحقيق.

### [مفاد الأدلّة في الفريضة للتعدّي إلى النافلة]

و أمّا ما ثبت للفرائض من الأحكام بالأدلّة الجزئيّة من الأخبار فلا يخلو ذلك الدليل،  
فإنّه إمّا أن يثبت به الحكم لأعمّ من الفريضة و النافلة بواسطة عموم الدليل، أو إطلاقه، أو  
يثبت به الحكم للفريضة بواسطة القرائن الخارجيّة. فيقع الكلام في أنّه هل يتعدّى منها إلى  
النافلة أو لا؟

أمّا القسم الأوّل: وهو كون الدليل عامّاً، فلا يخلو إمّا أن يكون مفاد الدليل نفى ما هيّة  
العبادة عمّا هو فاقده لجزء من الأجزاء، أو شرط أو أمر مستحبّ؛ كقوله: « لا صلاة إلّا  
بفاتحة الكتاب»<sup>(١)</sup> و «لا صلاة إلّا بطهور»<sup>(٢)</sup> و «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»<sup>(٣)</sup>.  
فلا شكّ و لا ريب في أنّ مثل ذلك الدليل يشمل النوافل و الفرائض و يكونان مشتركين  
فيما يثبت به من الحكم. ولا فرق في ذلك بين كون المنفي في الأمثلة هو الذات أو الصحّة  
أو الكمال. وكذا لا ريب في شمول الدليل للنافلة و الفريضة لو كان مفاده نفى الجزء  
المسلّم الجزئيّة عمّا هو فاقده لشرط من شروط الجزء أو مستحبّ من مستحبّاته؛ كأن كان  
لفظ مفاده «لا ركوع إلّا بالذكر»، فهو سواء كان بمعنى نفى ذات الجزء أو صحّته أو كماله  
فهو ثابت في المستحبّات أيضاً بذلك المعنى. وإمّا أن يكون الدليل العامّ مفاده إثبات حكم  
لمهيّة العبادة من دون أن يكون هناك قرينة، على الوجوب، مثل لفظ «يجب» أو صيغة  
«افعل» و غيرهما؛ كأن يكون مفاده «يشترط في الصلاة كذا» فهو أيضاً يعمّ النافلة و

١- وسائل الشيعة ٤/١٥٨، أحكام الخلل في الصلاة للشيخ الأنصاري ٢٢٢/٢.

٢- التهذيب ١/٤٩، و ٢/١٤٠، الاستبصار ١/٥٥ و وسائل الشيعة ١/٢٥٦، صحيح مسلم ١/٢٠٤.

٣- منتهى المطلب ١/٢٩٩، سنن الدار قطني ١/٤٢٠، نيل الأوطار ١/١٦٨.

الفريضة إلا أنه قد يتوهم في هذا القسم من الدليل أنه يختص بالفريضة من جهة شيوع وجودها في الصدر الأول وندرة وجود النافلة. فيكون الدليل منصرفاً إلى الفريضة أو من جهة أن الفريضة هو القدر المتيقن، فلا تتم مقدمات الحكمة حتى تعمهما، لكن في التوهم ما لا يخفى.

أمّا أولاً فلأن شيوع الوجود ليس في مطلق الفريضة و لاندرة الوجود في مطلق النافلة؛ بل ربّ نافلة قد شاع وجودها و ربّ فريضة كانت نادرة الوجود في الصدر الأول. فلا يكون لفظ الصّلاة منصرفاً إلى خصوص الفريضة من جهة شيوع وجود هادون النافلة كما لا يخفى.

و ثانياً أن القدر المتيقن وشيوع الوجود في مراتب ثلاث: إحداها: المسمّى بمبيّن العدم في اصطلاح شريف العلماء. وهو أن يكون اللفظ منصرفاً إلى بعض أفراد عرفاً بحيث يقطع العرف بذلك و يرتفع ظلام الشكّ من البين. و ثانيها: المسمّى بمضّر الإجمالي وهو أن يكون الشيوع في بعض الأفراد موجباً للتشكيك في عموم اللفظ عند الإطلاق عرفاً في الحقيقة.

و ثالثها: المسمّى بمشكّك البدوي و هو أن يوجب التيقن في بعض الأفراد و الشيوع فيه؛ الشكّ في العموم لكن يرتفع الشكّ بأدنى تأمل عند العرف. و مانحن فيه من هذا القسم و هذا التيقن الكذائي لا يوجب صرف اللفظ عن العموم؛ لعدم صلاحيته للقرينية، فلو اتكل المتكلّم في مقام بيان مراده بهذا التيقن الموجب للشكّ في العموم بدواً، ولليقين بالعموم أخيراً لكان ناقضاً لغرضه كما لا يخفى.

أمّا القسم الثاني من الدليل: وهو ما كان الدليل غير شامل للفريضة و النافلة كليهما بعمومه اللفظي، أو الإطلاق، بل يثبت الحكم للفريضة فقط لكن من غير دلالة له، بنفي الحكم عن النافلة منطوقاً و مفهوماً، بل يكون ساكتاً عن نفي الحكم وإثباته بالنسبة إلى النافلة و هذا القسم أيضاً على قسمين:

أحدهما: أنه يدلّ على ثبوت الحكم للفريضة بواسطة القرينة اللفظية التي تكون في نفس الخبر؛ كأن يكون في الخبر لفظ «يجب» أو صيغة «إفعل» أو غيرهما ممّا يدلّ على

ثبوت الحكم للفريضة .

والثاني أن يكون السؤال عن الحكم و الجواب في مورد الفريضة أو يفعل في حضور الإمام فريضة فيثبت الإمام حكماً لذلك الفعل فلا يعلم أنه مختص بالفريضة، أو يعم النافلة أيضاً، أو يثبت الحكم للفريضة بفعل المعصوم من غير دلالة على نفيه عن النافلة. فلا بد أن يعلم أن الحكم الذي ثبت بهذا النحو للفريضة هل يتعدى منها إلى النافلة أولاً ؟  
فنقول: ثبوت هذا الحكم للنافلة لا يمكن بنفس دليل الحكم لما مرّ أنه ساكت عن نفيه وإثباته بالنسبة إلى النافلة، فلا بد من إقامة دليل آخر للتعدّي، وقد ذكر في العناوين<sup>(١)</sup> وغيره وجوه للتعدّي إلى النافلة في ذلك القسم.

### [ وجوه آخر لدعوى الاشتراك ]

أحدها: أنه كان في الصدر الأوّل<sup>(٢)</sup> قد أمر بالفريضة والنافلة كليهما<sup>(٣)</sup>، ثم بيّن المعصوم أحكام الفريضة وأجزائها وشرائطها. ولم يبيّن ما للنوافل من الأحكام إلا نادراً فلو لم تكن النوافل مشتركة مع الفرائض في الأحكام يلزم الأمر بالشيء المجهول، وتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، فلا بد أن تكون النوافل مشتركة مع الفرائض في كلّ حكم لم تعلم خصوصيته للفريضة.

وفي هذا الوجه وجوه من الإشكال:

الأوّل: أنه أخصّ من المدعى، فإنّ الفقهاء يقولون بالاشتراك من الطرفين أي كلّ حكم ثبت للفرائض، فالنوافل أيضاً مشتركة معها وكلّ حكم ثبت للنوافل فهو أيضاً ثابت للفرائض. ولذا قال الجواهر بجواز الاتكاء بأحد الرجلين في صلاة الفريضة مستنداً إلى رواية مضمونها أن «علّي بن الحسين عليه السلام كان يصلي ليلة في مكّة وقد طال في قيامه وكان

١- أنظر تفصيل تلك الوجوه في: العناوين ١/٤١٣، والوجوه المذكورة فيها خمسة.

٢- كما في الحديث الآتي: صلّوا كما رأيتموني أصلي.

٣- في الأصل: كليهما.

قد يتكئ بأحد رجله»<sup>(١)</sup>. وفي الخبر قرائن تدلّ على كونه نفلًا، فقال الجواهر: <sup>(٢)</sup> بجواز الاتكاء في الفريضة لأصالة الاشتراك. فإذا كان المدعى الاشتراك من الجانبين، فهذا الدليل أخصّ منه لدلالته على اشتراك النافلة مع الفريضة دون العكس.

الثاني: من الإشكالات أنا لا نسلّم أنّ ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة فإنّ الأجزاء والشرائط والأحكام التي لها مدخلية في تحقّق مهية الصلاة قد بيّن في الصدر الأوّل كما قال: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»<sup>(٣)</sup>، فإنّ النبي ﷺ يصلي النوافل أيضاً. فلو لم نقل باشتراك النافلة مع الفريضة لم يلزم قبح من جهة تأخير البيان لعدم تأخير البيان المحتاج إليه.

الثالث: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس بقبيح لو أمكن إتيان الفعل على وجه الاحتياط؛ كما قال الشيخ في ردّ قول القمي في المتباينين<sup>(٤)</sup>.

فإذا لم يتمّ هذا الوجه فلا بدّ أن يقرّر على هذا الوجه بأن يقال: إنّ توافق النافلة مع الفريضة في الأحكام كان في الصدر الأوّل أمراً مفروغاً عنه ومركوزاً في أذهان المكلفين بحيث لا يحتملون اختلافهما إلّا سهولة النافلة بالنسبة إلى الفريضة في بعض الأحكام. ولا دافع لهذا الاحتمال عندهم. والشاهد على أنّ المركوز في أذهانهم هو ذلك؛ ما ذكر في العناوين<sup>(٥)</sup> من أنّ طريقة المسلمين في زماننا هذا وما قاربه هو البناء على أنّ المندوبات، كالواجبات، فيأتون بالمندوبات على حذوها ويجرون أحكام الواجبات عليها إلّا ما ثبت من المجتهد خلاف ذلك في المندوب. وذلك كاشف عن استمرار سيرتهم متّصلاً بزمان المعصوم. فتقريره عليه كاشف عن اشتراكهما إلّا فيما علم خلافه، فإذا كان المركوز في أذهانهم ذلك مع علم الإمام عليه السلام بأنّهم يعلمون المندوبات على نحو الواجبات، فلو كان أحكامها مغايرة لأحكام الواجبات مع الأمر بها من دون بيان أحكامها يلزم نقض الغرض وهو قبيح أو محال.

٢- جواهر الكلام ٢٥١/٩.

١- وسائل الشريعة ٦٩٥/٤.

٣- جواهر الكلام ٢٥٣/١٢، صحيح البخاري ١٥٥/١، مسند أحمد ٥٣/٥.

٥- العناوين ٤١٣/١.

٤- فرائد الأصول ٧٨٤/٢.

فمما ذكرنا ظهر اشتراكهما ما لم يثبت خلافه و أنه إذا ثبت للنافلة حكم مخالف للفريضة؛ كعدم القنوت في الشفع<sup>(١)</sup> فلا منافاة بينه وبين ما قلنا من الاشتراك لبقاء احتمال الأسهلية في النافلة كما قلنا.

ولا يخفى أن هذا الدليل مثبت للاشتراك من جانب النافلة فقط. وهذا هو المختار أيضاً لعدم الدليل على اشتراكهما في الجانبين كما قال به الجواهر<sup>(٢)</sup>.

الوجه الثاني: أن في الأغلب اشتراكهما في الأحكام، فلو شككنا في مورد نقول بالاشتراك؛ لأن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

وفيه: أن الغلبة مسلمة لكنه يفيد لمن يقول بالظن المطلق، ونحن لانقول به.

الوجه الثالث: هو أن في بعض النصوص بيان التفرقة بين المندوب والواجب، وذلك قرينة على أن ما لم يرد فيه بيان الافتراق، فالحكم فيهما واحد.

وفيه أن من بيان الافتراق في مورد لا يفهم عدم افتراقهما في سائر الموارد كما لا يخفى.

### [نهاية الكلام في المقام]

فتلخص مما ذكرنا أنه لو قام إجماع أو ضرورة على اشتراكهما في الحكم فمتبع، وإلا فإن تعلّق الحكم بالماهية وأحرز أن المتكلم في مقام البيان أو ثبت حكم لمهية العبادة من غير قرينة على الوجوب، فيعمّ الفريضة والنافلة كليهما. وأما إذا تعلّق الحكم بالمهية وكان بعض الأفراد كالفريضة مقدار المتيقّن أو كان هناك قرينة لفظية أو حالة على الوجوب فلا تعميم؛ بل لابدّ لثبوت الاشتراك من دليل خارجي آخر. وقد عرفت أن مقتضى دليل الاشتراك في تلك الصور هو الاشتراك بمقدار ما ثبت في الفريضة مع احتمال أسهلية النافلة. ولهذا الاحتمال لا ينافي ثبوت حكم مخالف للفريضة في النافلة مع ما يدلّ على الاشتراك.

تذنيب: يتفرّع على ما ذكرنا من دليل الاشتراك أمور:

الأوّل: إثبات أحكام الفرائض للنوافل .

والثاني: في إثبات شرائطها لها.

الثالث: في إثبات أجزائها لها.

أمّا الأوّل: ففيه مسائل:

الأولى: أنّ من أحكام الفرائض هو حكم الشكّ في الركعات الثنائية لأنّ حكم الشكّ في الرباعية غير جارٍ في النوافل إلّا نادراً؛ كمثّل صلاة الأعرابي<sup>(١)</sup> التي ثبوتها غير معلوم . فنقول: إنّ مقتضى ما ذكرنا من ثبوت الاشتراك في مقدار ما ثبت في الفرائض هو بطلان الشكّ في النوافل؛ كما هو الحال في الثنائية من الفرائض . ومقتضى ما ذكرنا من بقاء احتمال الأسهلية في النوافل و سكوت هذا الدليل الدالّ على الاشتراك عن دفع ذلك الاحتمال؛ هو أنّه لو وجد دليل عدم بطلان الشكّ في النوافل لكان متّبعاً من غير أن يكون بينهما تعارض . وواضح أنّ البناء على الأقلّ أو الأكثر أو التخيير بينهما أسهل بالنسبة إلى البطلان والإعادة . فلو قام الدليل على أحد هذه الثلاثة نأخذ به بلا تأمل . فمن الأدلّة الدالة على كون البناء على الأكثر عند الشكّ في ركعات النافلة فقد مضى الكلام فيها و عرفت عدم تماميتها على المختار، و قد مرّ أيضاً عدم جريان البراءة إلّا بعنوان الرجاء و ذلك ليس محققاً لعنوان المستحبّ .

### [الأدلة على كفاية البناء على الأقلّ في النوافل]

و ما يدلّ على كفاية البناء على الأقلّ ، فمن وجوه . وقبل التعرّض لحالها لا بدّ من بيان أقسام النوافل ليتّضح أنّ الأدلّة الآتية تعمّها أو تختصّ ببعضها . فنقول: عنوان النفل إمّا أصلي أو عرضي بمعنى أنّه إمّا نافلة ابتداءً أو فريضة يعرضها

عنوان النفل ؛ كالصلاة المعادة مع الجماعة. وكالآيات المعادة استحباباً في تمام الانجلاء، وكقضاء الصلاة الواجبة عن الميت تبرّعاً أو بمعاطة<sup>(١)</sup>، وإما نافلة أصلاً وفريضة عرضاً؛ كالنافلة الواجبة بالنذر وشبهه، وكنوافل التي أمر بها السيّد لعبده، والأب لابنه - إن قلنا بلزوم امتثالهما حتّى في النوافل - وكنوافل المستأجرة، فهي الصور المتصورة في النوافل، فلنشرع بذكر الأدلّة.

فمنها الإجماع<sup>(٢)</sup> المحقّق على كفاية البناء على الأقلّ في النوافل. وهذا الإجماع معتمد الكلّ حتّى أنّهم صاروا بصدد توجيه بعض الأخبار الواردة على خلافه؛ كمثّل الخبر<sup>(٣)</sup> الوارد في بطلان الشفع والوتر بالشكّ مالم يقع الوهم على شيء. و توجيهه حسب ما يستفاد من كلماتهم من وجهين :

الأوّل: تنزيل الخبر على صورة وجوبهما بنذر وشبهه .

والثاني كون الشفع والوتر صلاتين لا واحدة. فالشكّ في أنّها شفع أو وتر، بعبارة أخرى الشكّ في الاثنين والثلاث هنا هو الشكّ في وجود كلّ واحد منهما، والشكّ في الوجود مبطل على كلّ حال .

ثمّ لا يخفى أنّه لو وجد في ضمن كلماتهم معقد لهذا الإجماع فلا بدّ من ملاحظته بأنّه مطلق ليشمل تمام صور النافلة التي ذكرت أو القدر المتيقّن منها وهو الصورة الأولى وإن لم يوجد ذلك فلا دليل على شمول الإجماع لتمام الصور، لكونه دليلاً لبيّناً. والقدر المتيقّن من شموله هو ما لو كان نافلة بالأصل .

الدليل الثاني هو أنّ البناء على الأقلّ أشقّ من البناء على الأكثر والأخذ بالأشقّ أفضل. ولا يخفى أنّ جريان هذا الدليل إنّما هو بعد تسلّم كفاية الأقلّ والأكثر كليهما وإلاّ فلا معنى للأخذ بالأشقّ والتمسك بقوله: «أفضل الأعمال أحزمها»<sup>(٤)</sup> فإنّه بناء على عدم كفاية الأقلّ كيف يمكن القول بذلك؟ فعلى هذا فالدليل هو الإجماع المذكور.

١- جواهر الكلام ١٢/٤٢٧.

٢- جواهر الكلام ١٢/٤٢٥.

٣- وسائل الشيعة ٥/٣٠٦.

٤- فرائد الأصول ٢/٥٣٦، وهي نبويّة. ومودّاهها في نهج البلاغة، الحكمة ٢٤٩.

الثالث: الأصل و الظاهر أن المراد به الاستصحاب و لآمانع من جريانه في النوافل؛ كما قدّمناه فيكون دليلاً على كفاية البناء على الأقلّ و قد ظهر لك سابقاً أنّه لامنافاة بين هذا الاستصحاب القاضي بكفاية البناء على الأقلّ المخالف لما ثبت في الفريضة من البناء على الأكثر، و بين أصالة الاشتراك القاضي ببطان النافلة من جهة كون الشكّ في الثنائية. و ذلك لما مرّ من أن دليل الاشتراك ساكت عن دفع احتمال الأسهلية في النافلة. فإذا ثبت في النوافل حكم سهل بدليل آخر، كالإجماع و الاستصحاب فلامعارضة بينه و بين دليل الاشتراك.

ثم إن الإجماع المذكور إن احتمل له مدرك من مثل هذا الاستصحاب بحيث يمنع عن حصول القطع فلا يكون حجة لعدم كشفه، حينئذٍ كما هو الميزان في حجّة الإجماعات المنقولة أيضاً بمعنى أنا نفرضها محققاً، فإن حصل القطع فرضاً فهو حجة. و إلا فلا، كالمحقق من الإجماعات.

و لا يخفى أن الاستصحاب جارٍ في جميع الصور المتقدّمة في النوافل و في جميع الفرائض، إلا أن يدلّ دليل من الخارج على عدم جريانه كما قال الجواهر: <sup>(١)</sup> إنّ الدليل الدالّ على بطلان الفريضة الثنائية عند الشكّ: إمّا يدلّ على بطلان ما هو فريضة ذاتاً، فيخرج عن صور النوافل صورة واحدة و هي ما صارت نفلاً بالعرض و إمّا يدلّ على بطلان ما هو فريضة فعلاً، فيخرج أيضاً صورة واحدة و هي ما صارت فريضة بالعرض.

### [ في بعض فروع المسألة ]

و من جملة الأحكام هو وجوب سجدتي السهو و قضاء التشهّد و السجدة المنسيّين. فنقول: مقتضي أصالة الاشتراك لزوم ذلك في النوافل أيضاً، و قد مرّ غير مرّة أن احتمال الأسهلية في النافلة موجود، فلو وجد دليل على سقوط هذا الحكم من النوافل فلا ينافي مع أصالة الاشتراك.



فعلى هذا نقول: إنّ الصحيحة السابقة و هو قوله: «لا سهو في النافلة»<sup>(١)</sup> صريحة في سقوط هذه الأحكام، فإنّ المراد بالسهو ليس الشكّ ولا الأعمّ كما مرّ، إلّا أن تكون هناك قرينة على أحدهما، والمفروض فقدها في المقام. فإذا تدلّ الصحيحة على نفي أحكام السهو بدلالة الاقتضاء. فلا تجري تلك الأحكام في النوافل.

لكن ذكر الجواهر معارضاً للصحيحة بالنسبة إلى قضاء التّشّهّد والسّجدة. وهو رواية الحلبي<sup>(٢)</sup> والصّيقلي<sup>(٣)</sup> الدّالة على لزوم قضائهما في النّوافل لكنّه أجاب عن الرّوايتين بأنّ المراد منهما هو لزوم تدارك التّشّهّد والسّجدة لا القضاء حتّى يكون من أحكام السهو، بل الإتيان بهما بعد العمل إنّما هو للتّدارك، فيكون هذا الإتيان من جهة الأمر بنفس التّشّهّد والسّجدة لا من جهة أنّه من أحكام السهو وقد مرّ تحقيقه أيضاً في السّابق فارجع. والثّمرة بين كونه قضاءً أو تداركاً هو أنّه لو كان قضاء يلزم الإتيان أيّما تذكّر، طال الزّمان أو قصر بخلاف كونه تداركاً فإنّه لا يلزم الإتيان بعد ما طال الزّمان.

و من جملة الأحكام، هو حجّية الظّن في الصلاة، فلا بدّ أولاً بيان مورد كونه حجّة في الفريضة، ثمّ التكلّم في النافلة. فنقول: إنّ الظّن الذي يقال بحجّيته في الفريضة في موارد: أحدها: في الأفعال. والثاني: في الركعتين الأخيرتين. الثالث: حجّيته في مطلق الرّكعات.

و لا يخفى أنّ الأوسط لا مورد له في النّوافل إلّا نادراً؛ كمثّل صلاة الأعرابي التي ثبوتها غير معلوم، فلا جدوى في التكلّم فيه مع أنّه لو ثبت حجّيته في مطلق الرّكعات ليشمله، فلا بدّ أولاً من انتكلم في حجّيته في مطلق ركعات الفريضة وإيراد دليله، ثمّ التكلّم في حجّيته في النافلة على فرض تمامية دليله في الفريضة.

فنقول: الدليل على حجّيته في الفريضة: الخبر الصحيح، وهو قوله: «إن كنت لم تدر كم صلّيت ولم يقع وهمك على شيء فأعد»<sup>(٤)</sup> وينبغي التكلّم في أمور ليتّضح حال الخبر. فنقول: الأوّل: أنّ قوله: «لم تدر كم صلّيت»؟ يشمل تمام موارد الشّكوك ولا يختصّ بمورد

١- وسائل الشيعة ٣٤٠/٥.

٢- جواهر الكلام ٨ - ٩٩٧.

٣- نفس المصدر والموضع.

٤- وسائل الشيعة ٣٢٧/٥.

لا يُعلم كم صُلِّيَتْ أصلاً، بل يصدق في مورد وقع الشك بين الثلاث والأربع والثلاث و الاثنين و غير ذلك. بعبارة أخرى يشمل المورد الذي عُلِمَ طرفا الشك، أم لم يُعلم؟ بعبارة أخرى يشمل الموارد التي تنحصر محتملات الواقع في الاثنين أو الثلاث أو الأربع أو لا تنحصر، بل صار متخيِّراً؛ بل يمكن أن يشمل موارد الشك في الأفعال أيضاً بتقريب أنه يشمل ما لو شك في أن ما أتى به من الصلاة هل هو ركعة و نصف، أو ركعتين و ربع، أو ركعتين و ثلث، و غير ذلك من الفروض، لكن ذلك الفرض من النوادر، بل يكاد أنه لم يقع في زمان المعصوم سؤال و جواب عن مثل تلك الفروض.

الأمر الثاني: أن الوهم هنا بمعنى الظن لأنه لا يتصور أن يكون المراد به غير كون أحد الطرفين راجحاً، واستعماله في الظن في نظائره أيضاً كثير.

الثالث: أنه لو كان للشرط قيد أو عطف عليه شيء فبانتفاء القيد و المعطوف أيضاً ينتفي الجزاء فلوا نتفى ها هنا لم يقع وهمك على شيء بأن يقع الوهم على شيء، فلا بد من عدم الإعادة بمقتضى المفهوم.

الرابع: أنه بناءً على ما ذكرنا يصير مفهوم الخبر<sup>(١)</sup> أنه لو وقع الوهم على شيء لا يجب الإعادة لكن يتوقف هذا المفهوم على العمل على مقتضى هذا الوهم، وإلا فلو لم يعلم به لوجب الإعادة بالضرورة، فحصل مما ذكرنا أن الظن حجة في الفريضة بمقتضى مفهوم هذا الخبر.

الخامس: أنه لو بنينا على ما قاله صاحب العناوين<sup>(٢)</sup> من أنه لو تعلّق حكم على ماهية العبادة، فهو مشترك بين الفريضة و النافلة، فتكون حجّة الظن أيضاً مشتركة بين الفريضة بناءً على قوله؛ لتعلّقه بما هيّة الصلاة في هذا الخبر.

وأما على ما قلنا من أنه لو كان فيما كان الحكم معلّقاً على المهيّة قرينة على الوجوب، لا يعمّ الحكم للنافلة بنفس دليل الحكم، بل لابدّ من دليل خارجي على التعميم، فبهذا الخبر أيضاً لا يثبت اشتراك الفريضة و النافلة في هذا الحكم، بل لابدّ من إثبات ذلك من

الخارج و هو التمسك بأصالة الاشتراك على مامر.

السادس: أن ماقلنا سابقاً من إمكان شمول هذا الخبر موارد الشك في الأفعال بالتعبير الذي ذكرناه هل هو كذلك أو لا؟ فنقول: إن ذلك التعبير - وهو أن يكون الشك بين الركعات الصحيحة أي التامة - وبين التامة مع الكسور أو بين تامة وكسر مع تامة وكسر آخر، ولا يخفى أن هذا القسم نادر الوجود من حيث وقوعه في الخارج ومن حيث وقوعه في الأسئلة والأجوبة كما مر، فيكون القدر المتيقن من موارد شمول الخبر هو الشك في الركعات التامة من غير كسورها، فحينئذ لا تتم مقدمات الحكمة حتى يعم الجميع فلا يشمل هذا الخبر موارد الشك في الأفعال لا في الفريضة ولا في النافلة كما لا يخفى.

### [حكم كثير الشك في الصلاة وغيرها]

و من جملة الأحكام حكم كثير الشك، الثابت في الفريضة وهو البناء على وقوع الفعل المشكوك، وعدم الاعتناء بالشك في مورد لا ينافي أصل الصلاة، فهل ذلك الحكم ثابت في النافلة أو لا؟ ولا يتوهم أنه لفائدة في تجشم إثباته في النافلة لكون حكم الشك في ركعات النافلة هو التخيير بين البناء على الأقل أو الأكثر. فمع جواز البناء على الأكثر لانحتاج إلى دليل آخر في موضوع كثير الشك، بل نأخذ في موضوع كثير الشك بالبناء على الأكثر من دون احتياج إلى دليل آخر، وذلك لوجهين:

أحدهما: أن حكم كثير الشك هو البناء على الأكثر على وجه العزيمة، لا على وجه التخيير، فنحتاج إلى إثباته في النافلة على هذا الوجه و ما كان ثابتاً إنما كان على وجه التخيير دون العزيمة.

والثاني: أن عنوان كثير الشك لا ينحصر تحققه في الشك في الركعات، بل يتحقق في كل فعل من الأفعال. فحينئذ لا بد من إثبات حكم كثير الشك في النافلة، فإن المشهور كما مر أنه لو شك في فعل من أفعال النافلة مع كونه في محل ذلك الفعل لا بد من إتيان ذلك الفعل، فكيف يستغنى عن إثبات حكم كثير الشك وهو البناء على وقوع الفعل في النافلة، هذا كله في دفع ما لعله يتوهم في المقام، فلنرجع إلى ما كنا فيه.

فنقول: إن كثير الشك على قسمين: قسم يلحق بالوسواسي و يقال: إنه مبتلى بعمله. وقسم لا يلحق به، بل له الحكم المذكور كما سيجي.

أما القسم الأول: فيدل على عدم اعتبار شك الدليل الدال على بطلان عمل الوسواسي، و ذلك الدليل لا يفرق بين الفريضة و النافلة.

توضيح ذلك أن الوسواسي على قسمين :

أحدهما: من يعمل بكل احتمال موهون في عمله، فيصير وسواسياً و عمله باطل بما يدل على حجّة بناء العقلاء. و ما يدل على حجّيته لا يفرق بين الفريضة و النافلة، بل و لا بين تمام الأحكام الشرعيّة من العبادات و المعاملات في أنه لا اعتبار بعمله.

الثاني: أنه يحصل له الشك كثيراً بحيث لو وقع الشك الذي يقع له، لسائر العقلاء لكانوا يعملون به لكن يقع هذا الشك كثيراً لشخص واحد بحيث يصدق أنه وسواسي و مبتلى بعمله. فهذا يدل على بطلان عمله ما ورد في الوضوء «أن فلاناً خير إلا أنه مبتلى بوضوءه، قال عليه السلام: كيف فيه الخير و هو يعبد الشيطان؟»<sup>(١)</sup> و هذا الخبر وإن كان في مورد الوضوء إلا أن الظاهر من سياقه بقرينة قوله «يعبد» أن من يصدق أنه مبتلى بعمله، عباداته باطلة كلّها؛ فريضة كانت أو نافلة، صلاة كانت أو غيرها، مقدّمة كانت أو ذي المقدّمة إلا أن شموله للمعاملات فيه تأمل؛ إلا أن دليل القسم الأول، و هو بناء العقلاء كان شاملاً لكلّ. هذا كلّ في من يصدق عليه أنه وسواسي و قد عرفت بطلان عمله في الفريضة و النافلة وغيرها.

القسم الثاني من كثير الشك: الذي هو محلّ الكلام. و تفصيل الكلام يقتضي التكلّم

في المقامين :

الأول: في إثبات حكمه في الفريضة .

الثاني: في أنه بعد ثبوته في الفريضة هل يتعدّى إلى النافلة أو لا؟ أمّا المقام الأول:

فالتكلّم فيه أيضاً في مقامين:

أحدهما في حكم كثير الشكّ. الثاني: في تحقّق موضوعه.

## [تفصيل الكلام و الأقوال في حكم كثير الشكّ]

أمّا المقام الأوّل: فالكلام فيه أيضاً يقع من جهات خمس:  
الأولى: في نفس حكم كثير الشكّ.

الثانية: في أنّ حكم كثير الشكّ، هل يعمّ كثير السّهو أم لا ؟  
الثالثة: أنّ كثير الشكّ، هل يلاحظ بالنسبة إلى المكلف أو بالنسبة إلى كلّ فعلٍ فعل ؟  
الرابعة: أنّه لو أمكن ضبط عمله بالسّبحة أو بالحصاة و نحوها لئلا يقع في الشكّ، هل يلزمه ذلك أو لا ؟

الخامسة: أنّه لو ثبت حكم كثير الشكّ في الصلاة، هل هو يعمّ باقي الفرائض، كما يظهر من بعضهم التّعميم إلى الوضوء أو لا ؟

أمّا الجهة الأولى: فالمشهور فيها هو البناء على وقوع الفعل على وجه العزيمة لا على وجه الرّخصة مالم يستلزم فساد العمل، فلو استلزم ذلك، فالبناء على عدم وقوع الفعل المشكوك، فيكون قول المشهور متضمّناً لدعاوي ثلاث:

الدعوى الأولى: هو البناء على وقوع المشكوك مالم يستلزم الفساد.

الثانية: أنّ ذلك على وجه العزيمة دون الرّخصة.

الثالثة: أنّه لو استلزم الفساد فينبى على عدم وقوع المشكوك.

ثمّ إنّ الجواهر نقل مخالفاً للمشهور أقوالاً ثلاثة،<sup>(١)</sup> قال الأستاذ: وظنّي أنّها قول في مقابل المشهور لا ثلاثة. فلا بدّ من ذكرها ليبيّن حالها.

فنقول: قال الأردبيلي: إنّ حكم كثير الشكّ هو التّخيير بين البناء على وقوع الفعل أي بين قول المشهور، وبين العمل بمقتضى الشكّ، فإن كان مقتضاه الصّحّة والاحتياط فهو، وان بطلاناً فبطلان ؛ أي يعمل كما لم يكن كثير الشكّ. و مخالفته للمشهور إنّما هو في

الدعوى الثانية لاغير، كما لا يخفى.

وقال في الذكرى: إنَّ حكم كثير الشكِّ هو التخيير بين قول المشهور و هو البناء على وقوع الفعل، وبين البناء على عدم وقوع الفعل لو كان المكلف في محلّ الشكِّ، وهذا القول أحد مصاديق قول الأردبيلي، فإنَّ مقتضى الشكِّ في فعل مع كونه في محلّ الشكِّ هو البناء الفعل كما يقول به الأردبيلي لكنّه قال بطريق الكليّة. والذكرى بيّن مورداً واحداً، فلا فرق بينهما في الحقيقة<sup>(١)</sup>.

قال المحقّق: إنَّ حكم كثير الشكِّ هو التّخيير بين البناء على الأكثر، وبين البناء على الأقلّ وهذا أيضاً موافق لقول الأردبيلي، إلّا أنّ المحقّق لم يبيّن تمام مراده فتأمّل<sup>(٢)</sup>. فالظاهر أنّ هذه الأقوال واحدة في الحقيقة و مخالفتها مع المشهور إنّما هي في الدعوى الثانية كما صرّح في الذكرى؛ أنّ ذلك على وجه الرّخصة دون العزيمة. وكيف كان، فالمخالف للمشهور هو المذكورون<sup>(٣)</sup> سواءً كان قولاً واحداً أو متعدّداً، فلنرجع إلى دعوى المشهور و ذكر أدلّتها.

أمّا دعواهم الأولى: فالدليل عليها الأخبار:

منها موثّقة، مضمونها أنّه سُئل عمّن يكثر شكّه في ركوعه أو في سجوده قال ﷺ: لا يعتني بشكّه<sup>(٤)</sup>. وهي صريحة في أنّ حكم كثير الشكِّ هو البناء على وقوع الفعل و عدم الاعتناء بشكّه، و سائر الأخبار أيضاً ظاهر في ذلك فإنّها بعد ما يسأل الراوي عن حكم كثير الشكِّ، بين الأمر بقول ﷺ: «امض في صلاتك»<sup>(٥)</sup> و بين قوله ﷺ: «يمضي»<sup>(٦)</sup> و هما ظاهران في مضيّ الصّلاة و عدم الاعتناء بالشكِّ.

١- جواهر كلام ٤١٧/١٢، الذكرى ٢٢٢/، من الطبع الحجري، في الفرع الثاني من فروع كثير الشكِّ.

٢- أنتهى ما نقل عن جواهر الكلام ٤١٧/١٢.

٣- كذا في الأصل. والمذكورون هم: الأردبيلي و الشهيد و المحقّق. و الظاهر منه هو المحقّق الثاني، كما في نفس

٤- وسائل الشيعة ٣٣٠/٥، و جواهر الكلام ٤١٦/١٢.

المصدر.

٥- وسائل الشيعة ٣٣٠/٥.

٥- من لا يحضره الفقيه ٢٢٤/١.

ثم إن الجواهر<sup>(١)</sup> جمع بين فقرتين من صحيحة زرارة وغيره تأييداً لقول الأردبيلي، بل مستدلاً له به، لما كان في ظاهرهما من التنافي. و مضمون الصحيحة هو أنه سئل عنه عليه السلام عن أكثر شكك بحيث لا يدري كم صلى و كم بقي عليه من صلاته، قال عليه السلام: «يعيد». ثم سئل أنه أكثر شكك بحيث كلما أعاد شكك قال عليه السلام «لا يعيد»<sup>(٢)</sup>.

فقال الجواهر: إن الحكم بالإعادة في الأول، و عدمها في الثاني مع أن السؤال من موضوع واحد و هو كثير الشك، تناقض، فلا بد من الجمع بينهما بالحمل على التخيير فيكون دليلاً للأردبيلي.

لكن لا يخفى أن موضع الحكمين ليس واحداً لأحد الوجهين: أحدهما: ما ذكر في الجواهر أيضاً و هو أن المراد من السؤال الأول ليس كثير الشك، بل المراد أن الشك واحد لكن أطرافه كثيرة بقرينة قوله: «لا يدري كم صلى و كم بقي عليه» و هو موجب للبطلان على كل حال، و لذا حكم بالإعادة بخلاف حكم الثاني فإنه لكثير الشك، كما أن السؤال الثاني أيضاً عنه، فيكون هذا أيضاً دليلاً للمشهور للأردبيلي<sup>(٣)</sup>.

الوجه الثاني: أن المراد بالسؤال الأول هو كثير الشك، والمراد بالثاني هو الوسواسي والمبتلى بالعمل بقرينة قوله: «كلما أعاد شكك» و حكم الوسواسي كما مرّ عدم الاعتناء بالشك. وهذا الوجه يكون مخالفاً للمشهور حيث حكم بالإعادة لكثير الشك، ولكن كيف كان، فلا يكون الموضوع في الحكمين واحداً ليتحقق التنافي فيحتاج إلى الجمع، فيكون دليلاً للأردبيلي كما هو واضح. فإن السؤالين لا يمكن أن يكون من شيء واحد في كلام واحد.

إن قلت: فعلى الوجه الثاني يكون هذا الخبر مخالفاً لمدعى المشهور. فإن مدّعا هم هو البناء على وقوع الفعل و عدم الاعتناء بالشك المستلزم لعدم الإعادة مع أن صدر هذا الخبر يثبت حكم الإعادة لكثير الشك فينا في قول المشهور و يردّه.

قلت: أولاً: إنّ هذا الخبر كما مرّ محتمل الوجهين، وبناءً على الوجه الأوّل يكون موافقاً مع المشهور، فيصير هذا الخبر مجملاً من هذه الجهة فلا يمكن ردّ قول المشهور بأحد احتماليه .

و ثانياً: على فرض كونه ظاهراً في الاحتمال الثاني - كما هو لا يبعد - نقول كما حقّق في محلّه: إنّ المشهور لو كان على خلاف بعض الظواهر، فيحصل لنا علم إجمالي بأنّ بعض هذه الظواهر ليس ظاهره بمراد، فيسقط بمقدار العلم الإجمالي عن الحجّة. وهذا الخبر أيضاً من أطراف العلم الإجمالي فلا يكون حجة.

### [مدعى المشهور ورد الإشكال في المقام]

إن قلت: إنّ مدعى المشهور إنّما هو على نحو الكلّية بمعنى أنّهم يقولون: إنّ حكم كثير الشكّ هو البناء على وقوع العمل مالم يستلزم وقوعه الفساد؛ سواء كان البناء على عدم الوقوع مستلزماً للفساد كما لو شكّ في الركوع، أو لم يستلزم ذلك كما لو شكّ في الإتيان بالسورة، فإنّ البناء على عدم وقوعها أيضاً لا يستلزم فساداً. و صحيحة زرارة المتقدمة التي هي إحدى أدلّة كثير الشكّ تخالف مدّعاهم؛ لأنّها تثبت حكم كثير الشكّ، فيما لو كان البناء على عدم الوقوع مستلزماً للفساد بمقتضى التعليل الذي في ذيلها وهو قوله: «إنّ الشيطان خبيث معتاد لما عوّد فلا تطمعوه بإعادة الصلاة»<sup>(١)</sup>.

فإنّ حكم كثير الشكّ في صدر هذا الخبر بعدم الإعادة وإن كان مطلقاً يشمل صورة كون البناء على عدم الوقوع مستلزماً للفساد و صورة كونه غير مستلزم للفساد إلا أنّ هذا التعليل يحصره في صورة كونه مستلزماً للفساد؛ لأنّ إعادة الصلاة التي هي لازمة البناء على عدم وقوع الصلاة كما ذكر في التعليل، لا يكون إلاّ لفساد العمل، فيختصّ الخبر بمورد كون البناء على عدم الوقوع مستلزماً للفساد مع أنّ مدعى المشهور أعمّ من ذلك كما عرفت.



قلت: على فرض تسليم ذلك كله نتمسك لمدّعاهم بإطلاق باقي الأخبار. وتعرضُ هذا التعليل لجزء مدّعاهم لا ينافي إطلاق سائر الأخبار، فإنّ التعليل مخصّص للمورد وليس له مفهوم لينافي إطلاقها.

إن قلت: «أين همه دم از سائر الأخبار ميزنی بياور به ميدان تابه بينيم شجاعت آنها را، باآنکه خبری که صريح در كثير الشك باشد همين صحيحه است و در باقي همه لفظ «وهم و سهو» دارد، و بودن مراد از آنها «شك» اشكال دارد.

قلت: ما پانمی فشاريم در اين مقام در بودن اين که مراد از وهم و سهو، شكّ است، بل سيجيّ ذلك إن شاء الله. بلکه به اسهل از اين ها جواب شما را خواهيم گفت»، و ذلك صراحة الموثقة المتقدمة،<sup>(١)</sup> في كونها لبيان حكم كثير الشكّ، وإن كان في صدرها لفظ «الوهم» أيضاً إلا أنّ فيها «لا يدري سجد أو لم يسجد، وركع أو لم يركع»، و ذلك صريح في الشكّ و حكم كثير الشكّ فيها أيضاً ثابت بطريق الإطلاق.

إلى هنا قد ثبتت الدعوى الأولى من دعاوي المشهور و ارتفع ما يتوهم للقائلين بالتخيير.

الدعوى الثانية: و هو كون البناء على الوقوع على وجه العزيمة و يدلّ عليه لفظ «امض و يمضي» الذي كان في الأخبار، فإنّ المراد بهما الرخصة خلاف الظاهر، و توهم التخيير من جمع أخبار كثير الشكّ، و باقي الشكوك بما يدلّ على حكم كثير الشكّ لا التخيير، كما لا يخفى.

الدعوى الثالثة: و هي البناء على عدم الوقوع لو كان البناء على الوقوع مستلزماً للفساد. وقد استدللّ لذلك بأنّ أدلّة كثير الشكّ ساكتة عن بيان ذلك، فإنّ ظاهرها بيان وجه صحّة العمل و عدم نقصانه عمّا يحتمل أن يكون العمل ناقصاً به، لا بيان عدم زيادة ما يحتمل أن يكون زائداً. و أدلّة الشكوك أيضاً منصرفة إلى غير مورد كثير الشكّ لندرة وجود كثير الشكّ. فالقدر المتيقّن من موردها من لا يكون كثير الشكّ. فحينئذٍ نتمسك

١- أي موثقة عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، راجع: وسائل الشيعة ١٢/٣٣٠.

بالأصل الأوّلي وهو استصحاب عدم الإتيان. فيحرز بعض أجزاء المركّب بالوجدان وبعضها بالأصل فيتمّ المركّب.

قال الأستاذ: نحن لا نقول بذلك لعدم تسليمنا بعض ما فيه، بل نقول: إنّ أدلّة كثير الشكّ تشمل هذا المورد أيضاً. ومن الأدلّة: التعليل في ذيل الصحيحة المتقدّمة. وهذا التعليل لو كان تعليلاً للكلام المتقدّم، فمثل هذا التعليل يعمّ مورد ما نحن فيه، وإن كان كلاماً مستقلاًّ بالطريق الأوّلي. وطريق شموله لما نحن فيه هو أنّ قوله: «لا تطمعه بإعادة الصلاة» معناه البناء على عدم وقوع الفعل لو كان وقوعه مستلزماً ذلك لإعادة العمل، كما هو واضح فلا تغفل.

هذا كلّه في إثبات حكم كثير الشكّ وقد عرفت ثبوت ادّعاء المشهور المتضمّن للدعاوي الثلاث بالأدلّة المتقدّمة، وبقي هنا أمران لا بدّ من بيانهما.

الأوّل: أنّه قد يتوهّم أنّ قوله: «امض و يمض» في الأدلّة ساكت عن حكم صلاة الاحتياط، إذا كان شكّ كثير الشكّ مقتضياً للاحتياط؛ كأن كان الشكّ بين الاثنين والأربع أو الثلاث، أو غير ذلك من الموارد المقتضية للاحتياط. فإذا لم يدلّ الدليل على رفع صلاة الاحتياط، فلا بدّ من الإتيان بها حتّى يثبت الراجع لوجود المقتضي لوجوب صلاة الاحتياط الثابت بأدلة الشكوك.

لكن لا يخفى ما فيه، فإنّا لو قلنا بانصراف أدلّة الشكوك عن كثير الشكّ فحينئذٍ لا مقتضي لوجوب صلاة الاحتياط. وأدلة كثير الشكّ أيضاً ساكتة عن وجوبها وعدم وجوبها. فلا دليل على وجوبها في مورد كثير الشكّ. أمّا لو قلنا: بأنّ أدلّة الشكوك غير منصرفة عن كثير الشكّ مطلقاً، بل لو كان منصرفاً فيكون من كثير الشكّ الذي يسمّى بالوسواسي - كما لا يبعد أقربيّة هذا القول - فحينئذٍ يكون المقتضي لوجوب صلاة الاحتياط موجوداً في كثير الشكّ، فلا بدّ حينئذٍ من تحصيل الراجع للمقتضي.

### [أدلة حكم كثير الشكّ]

فنقول: إنّ أدلّة حكم كثير الشكّ كانت طوائف:

إحداها: كالصحيحة المتقدّمة وهي على ما مرّ من ورود بعض الإشكالات عليها، فلم يبق لها دلالة؛ لصيرورتها مجعولة، خصوصاً دلالتها على رفع صلاة الاحتياط، فإنّها لا نظر لهل إلى هذه الجهة.

و ثانيتهما: ما يكون مضمونه: «لا حكم لكثير السهو». وهذا أيضاً يحتاج إلى إثبات كون السهو بمعنى الشكّ وليس هنا مقام ذكره و سيجيء بعد ذلك إن شاء الله. وثالثتها: الموثّقة المتقدّمة. ولا يخفى أنّ السائل إنّما سأل فيها عن كثير الشكّ المطلق. وقوله: «حيث لا يدري أركع أو لم يركع و سجد أو لم يسجد» إنّما هو من باب المثال لا أنّ السؤال من كثير الشكّ في الأفعال بالخصوص، كما قد يتوهّم. والمعصوم إنّما قال: «له حكم كثير الشكّ المطلق» لأنّه لا معنى لأن يكون السؤال عن المطلق و اختصّ الجواب بنوع منه. فقول المعصوم: «لا يركع و لا يسجد» جواب لما مثله السائل وقوله: «بل يمضي في صلاته» بيان لحكم كثير الشكّ المطلق.

إذا عرفت تلك المقدّمة، فنقول: قال صاحب الذخيرة<sup>(١)</sup>: إنّ معنى المضىّ هو عدم الاعتناء بالشكّ و كون الصلاة ممضاة أي صحيحة و عدم احتياجهما إلى شيء آخر. ويدلّ على ذلك أيضاً سكوتة<sup>(٢)</sup> في مقام البيان، و يدلّ عليه أيضاً قوله: «يمضي إلى آخر الصلاة و يصلّي احتياطاً كذا»، في أدلّة الشكوك<sup>(٣)</sup>. فإنّ اكتفاءه<sup>(٤)</sup> في الموثّقة بقوله: «يمضي» يدلّ على عدم وجوب صلاة الاحتياط كما لا يخفى. فثبت أنّ الموثّقة تدلّ على عدم وجوب صلاة الاحتياط على كثير الشكّ لو كان شكّه مقتضياً لصلاة الاحتياط. و قد مرّ سابقاً أيضاً أنّ أخبار كثير الشكّ مقدّمة على أدلّة الشكوك؛ إمّا من جهة التخصيص أو من جهة الحكومة.

الأمر الثاني أنّه قد ظهر ممّا سبق أنّ الدعوى الثانية للمشهور - وهو كون البناء على وقوع الفعل مالم يستلزم الفساد - إنّما هو على وجه العزيمة. فلا بدّ أن يبيّن هنا أنّ الفعل المشكوك لو أتى به بعد ذلك هل هو مفسد للعمل أو أنّه أمر محرّم غير مفسد للعمل؟ فنقول:

إنه قد مرَّ أن قوله: «يمضي وامض» يدلّ على الوجوب.

وتوهم كون هذا الأمر عقيب توهم الحظر لكون المكلف شاكاً في كون صلاته ممضاة أو لا؟ فيحتمل كون جعلها ممضاة محظوراً و ذلك لا يفيد الوجوب؛ فيه ما لا يخفى. فإنّ الشخص لو شكّ في أمر ثم وقع الأمر على أحد طرفي الشكّ، فلا شكّ أنّه ظاهر في الوجوب و ليس ذلك من وقوع الأمر عقيب توهم الحظر في شيء لأنّ توهم الحظر لا بدّ أن يكون في جانب واحد ثم وقع الأمر به فيفيد الإباحة لا أن الأمر الواقع بأحد طرفي الشكّ يكون واقعاً عقيب توهم الحظر؛ مثلاً لو أمر الطبيب بمعجون فشكّ في حصوله بهذا الجزء أو بذاك؟ فأمر الطبيب بحصوله بهذا، فلا شكّ أن هذا الأمر يفيد الوجوب.

فإذا دلّ قوله: «امض» على وجوب المضيّ في الصلاة وجعلها كأنها صحيحة تامة الأفعال، فحينئذٍ لو أتى بالجزء المشكوك، فيكون حكمه حكم الزيادة في الصلاة عمداً. فإن أتى بقصد القربة دون قصد الجزئية و كان ممّا لاينا في الإتيان به بقصد القربة في الصلاة؛ مثل الدعاء، و ما يشتمل على ذكر الله، أو على ذكر النبي، والقرآن، فلا تفسد الصلاة. وأمّا لو كان من غيرها كالإتيان بالركوع المشكوك أو سجوده أو السلام، أو كان من المذكورات لكن أتاه بقصد الجزئية، فكون ذلك مفسداً للصلاة على نحو الإطلاق غير بعيد، هذا كلّ في حكم كثير الشكّ و ما يتفرّع عليه.

الجهة الثانية: في أن حكم كثير السهو أيضاً كحكم كثير الشكّ أو لا؟ فنقول: فيه أيضاً أخبار على هذا المضمون: «لاحكم لكثير السهو»<sup>(١)</sup> قال الحدائق: على ما نقل عنه في الجواهر:<sup>(٢)</sup> إنّ هذا الخبر يشمل تمام موارد السهو، وأنّه لاحكم لكثير السهو في كلّها. وقال الجواهر:<sup>(٣)</sup> إنّه لانزاع بالنسبة إلى غير سجدتي السهو في أنّه لازم المراعات بعد تمام الصلاة لو التفت إليه كالتشهّد المنسيّ و السجدة المنسية إلّا أن النزاع في سجدتي السهو، فيكون أخبار كثير السهو رافعةً لسجدتي السهو لا غير. ولأزم كلامه التخصيص الأكثر، فإنّ تخصيص عموم الخبر لجميع أنحاء السهو؛ من مثل سهو التشهّد و السجدة

وغير ذلك برفع خصوص سجدي السهو تخصيص الأكثر.  
وقال في الرياض: <sup>(١)</sup> إن أخبار كثير السهو موردها مختص بسجدي السهو ولا يشمل مثل سهو التشهد و السجدة ليكون تخصيصها بسجدي السهو تخصيص الأكثر، بل الإتيان بالسجدة المنسية والتشهد المنسي بعد الصلاة إنما هو قضاء لمافات منه لا أن ذلك من أحكام السهو، فيكون حكم السهو منحصراً بسجدي السهو. ولا يخفى أن ذكر هذه الأقوال و بيان حالها ليس لذلك اقتضاء في المقام.

### [تحقيق الحق في المقام]

فنقول: إن تحقيق الحق في المقام هو أن أمر هذه الأخبار يدور بين الالتزام بالإضمار أو المجاز؛ لأن السهو لو كان على ظاهره مراداً، فلا وجه لصحة الكلام؛ لأن قوله: «يمضي» أمر بالغافل حينئذٍ لأن الساهي غافل حال سهوه فلا يجوز الأمر به، فلا بد أن يكون معنى قوله: «إذا كثر سهوه يمضي في صلاته» <sup>(٢)</sup> أي يمضي إذا التفت، بناء على كون السهو بمعناه أو يكون المراد بالسهو الشك مجازاً. فحينئذٍ يصح الأمر بالإمضاء حال الشك لكون الشاك حال شكّه ملتفتاً إلى جهة فعله فيصح أمره بالإمضاء بخلاف السهو، فإنه لا يصح الأمر بالساهي إلا بإضمار قوله «إذا التفت».

فحينئذٍ يدور الأمر في هذه الأخبار بين المجاز و الإضمار، والمجاز مقدّم على الإضمار خصوصاً هذا المجاز، فإن المراد لو كان هو الشك، فذاك أقرب المجازات حتّى قال بعضهم: إن السهو ظاهر في الشك أو في الأعمّ منه. فهذا المجاز فيه خصوصيّة زائدة توجب تقديمه على الإضمار. مع قطع النظر عن كون المجاز خيراً من الإضمار في باب تعارض الأحوال. فإذا كان المراد من السهو الشك، فهذه الأخبار أيضاً بيان لحكم كثير الشكّ لا لكثير السهو مع أنّه لو لم نقل بأن المراد منها هو الشكّ، فبعد ما ذكرنا من موهنات

١- رياض المسائل ٢٢٢/٤.

٢- أنظر مؤدّى هذه العبارة في روايات الباب: وسائل الشيعة ٣٢٩/٥.

السهو لا تكون هذه الأخبار دليلاً لحكم كثير السهو لإجمالها بما ذكرنا.

قال الأستاذ: ومّا يصلح قرينة على كون المراد منها هو الشكّ؛ التعليل الوارد في بعض هذه الأخبار وهو قوله: «فإنّه يوشك أن يدعك الشيطان»<sup>(١)</sup> أي يوشك أن يستولي عليك الشيطان، وهذا المعنى يناسب لكثير الشكّ، فإنّه لو اعتنى بشكّه فأتى بالمشكوك فيشكّ في إتيانه ثانياً وكذا يشكّ في إتيان جزء آخر. وقد يقع في ضمن هذه الشكوك، الشكّ في أصل صحّة الصلاة فإذاً يتحرّر ويستولي عليه الشيطان.

والحاصل أنّه يمكن تحرّره حين الاعتناء بشكّه، أمّا بخلاف السهو فإنّه لو قطع بعدم الإتيان بجزء يعيده فلاسهو حينئذٍ بعد ذلك.

أقول: ذلك قرينة على كون المراد من السهو الشكّ لو كان معنى التعليل كما ذكره لكن فيه ما لا يخفى، فإنّه تعليل لقوله: «امض في صلاتك» ونحوه فمعناه أنّه يوشك أن يتركك الشيطان ولم يقع لك كثرة الشكّ بعد ذلك. فهذا التعليل يفيد أنّ الحكم بمضي الصلاة وعدم الاعتناء بالسهو علاج لرفع داء ازدياد الشكّ الذي هو من عمل الشيطان. وكون «يدعك» بمعنى يستولي عليك، بعيد كلّ البعد. وعلى ذلك لا يكون ذلك قرينة على الشكّ لأنّ هذا المعنى يناسب السهو أيضاً. لكن قد مرّ أنّ كون هذه الأخبار في إرادة الشكّ ظاهر ومع الغمض عمّا ذكر في وجه ظهورها في الشكّ لا يكون دليلاً لحكم كثير السهو لإجمالها كما مرّ.

ولا يخفى أنّه يمكن أن يقال: لعدم دلالة هذه الأخبار على حكم كثير السهو وجه آخر، وهو ما قال به صاحب الجواهر:<sup>(٢)</sup> من دعوى الإجماع على الاعتناء بالسهو في غير سجدتي السهو. فهذا الإجماع موهن لهذه الأخبار للزوم تخصيص الأكثر فتكون الأخبار غير معتبرة حتّى في حكم سجدتي السهو أيضاً. ولكن نحن لمّا أثبتنا عدم دلالتها على حكم كثير السهو، فلانحتاج إلى تصحيح هذا الوجه مع مشقّة في تصحيح إجماعه.

الجهة الثالثة: في أنّ كثير الشكّ هل يلاحظ بالنسبة إلى صدق عنوانه على الشخص

أو يلاحظ بالنسبة إلى كلِّ فعلٍ فعل؟ فنقول في ذلك: ادّعي دعويان:  
الأولى: أنّه لو صدق عليه عنوان كثير الشكّ في فعل من أفعال العبادات ولو في غير الصلاة، فله حكم كثير الشكّ في الصلاة أيضاً ولا بدّ أن لا يعتني بشكّه في الصلاة، وإن لم يقع له الشكّ في الصلاة كثيراً، وذلك لإطلاق قوله: «إذا كثر عليك السهو أي الشكّ فامض في صلاتك». وقوله: «إذا كثر عليك السهو» مطلق يشمل ما إذا صدق هذا العنوان على المكلف في الصلاة أو في غيرها من العبادات و على كلا التقديرين لا يعتني بشكّه في الصلاة. وهذا هي الدعوى الأولى مع مستندها.

الثانية: أنّه لو صار كثير الشكّ في جزء من أجزاء الصلاة بخصوصه، فيصدق عليه أنّه كثير الشكّ في الصلاة، فلا بدّ أن لا يعتني بشكّه ولو كان شكّه في جزء آخر غير ما هو يكثر فيه الشكّ من الجزء المخصوص وذلك لإطلاق قوله: «فامض في صلاتك» أي سواء كان الشكّ فيما يكثر فيه من الجزء أو في غيره من سائر الأجزاء.

والجواب: أمّا عن الأولى فبأنّ مادام المتكلّم مشغولاً بكلامه لا يجوز حمل كلامه على شيء إلّا بعد فراغه عنه ليلاحظ أنّه يأتي بقرينة لكلامه أو لا؟ وكذا إذا جاء بشيء يصلح للقرينة فحمّله على معناه الأوّل مشكل. وهذا الخبر أيضاً قوله: «فامض في صلاتك» لو لم نقل بأنّه قرينة على كون كثير الشكّ في الصلاة حكمه كذا، فلا أقلّ أنّه يصلح أن يكون قرينة لذلك، وإذا شككنا في قرينة الموجود لا تجري أصالة العدم، ويسقط الإطلاق أيضاً عن الاعتبار لعدم تمامية مقدّمات الحكمة حينئذٍ، لأنّ إحداها عدم البيان وهو غير معلوم.

و أمّا عن الثانية: فبأنّ الظاهر من ترتّب مضيّ الصلاة على كثرة الشكّ كونها علّة له، فحينئذٍ يكون الحكم بمضيّ الصلاة دائراً مدار وجود كثرة الشكّ. ففي كلِّ فعل أو جزء تحقّق عنوان كثرة الشكّ بالخصوص فالحكم بالإمضاء أيضاً منحصراً في ذلك الجزء لا يتعدّى إلى غيره، لكن ذلك فيما لو كان كثرة الشكّ مختصّاً بأحد الأجزاء، كما قالوا في الدعوى. و أمّا لو لم تكن مختصّاً بأحد الأجزاء، بل قد يتفق في جزء وقد يكون في آخر، وقد يكون في مجموع بعض الأجزاء فحينئذٍ يكون كثير الشكّ بالنسبة إلى الصلاة من

حيث هي. ففي كل جزءٍ شكٍّ ولو مرتبةً، لا يعتني بشكّه أصلاً.  
الجهة الرابعة: في لزوم الضبط فيما يشك كثيراً. فنقول بعدم لزومه تارةً بحسب القاعدة، و تارةً بحسب الأخبار.

أمّا بحسب القاعدة، فلأنّ الشارع قد أوجب علينا الصلاة و بيّن أحكامها في صورة كثير الشكّ، أو الشكّ الابتدائي، و في صورة عدمه. ولم يدلّ دليل على لزوم الضبط، فبحسب القاعدة لا وجه للزومه .

أمّا الأخبار أيضاً فلا تدلّ على ذلك، فإنّ منها ما يسأل الراوي «أنّه لو ضبط صلاته بتغيير خاتمه في يده هل له أن يفعل ذلك؟ قال عليه السلام: لا بأس»<sup>(١)</sup> وهو يدلّ على الاستحباب فضلاً عن اللزوم. و في سؤال السائل أيضاً دلالة «روشنة»، على كون عدم لزومه، إنّما هو بمقتضى القاعدة لأنّ السائل احتمل عدم جوازه أيضاً، ففيه أيضاً تأييد للقاعدة .

و في بعض الأخبار لفظ «ينبغي»<sup>(٢)</sup> أيضاً؛ بأنّه ينبغي لكثير الشكّ طلب الضابط، «واعتمد على قوله»<sup>(٣)</sup>، وغيرها ممّا لا يدلّ على اللزوم.<sup>(٤)</sup>

### [حكم كثير الشكّ في الوضوء]

الجهة الخامسة: في أنّ حكم كثير الشكّ بعد ما ثبت في الصلاة هل يأتي في غيرها من العبادات؟ و لكن قول بعض العلماء بمجيئه في خصوص الوضوء، فيه أنّه لا خصوصيّة للوضوء، بل لو عمّ لعمّ تمام العبادات و إلّا فلا.

فنقول: لا يخفى أنّ طريق التعميم و جهان :

أحدهما: أخبار كثير الشكّ من جهة تنقيح المناط، و ذلك موقوف على القطع بوحدة المناط، وهو غير موجود لنا، فيكون ظناً قياسياً على فرض حصول الظنّ و ليس بحجّة .

٢- نفس المصدر ٣٣٥/٥.

١- وسائل الشيعة ٣٤٣/٥.

٣- لعلّه إشارة إلى قوله عليه السلام - ربما أقعدت الخادم خلفي يحفظ عليّ صلاتي (وسائل الشيعة ٣٤٧/٥).

٤- جواهر الكلام ١٢/٤٢١.



والثاني: التعليان المذكوران في أخبار كثير الشك.

أحدهما: مامرّ من قوله عليه السلام: «إنّ الشيطان خبيث يعتاد لما عود، فلا تطمعوه بإعادة الصلاة»<sup>(١)</sup> ولا يخفى أنّه قد مرّ أنّ قول السائل قبل ذلك محتمل لكثير الشكّ الذي نحن فيه، ولما يسمّى بالوسواسي. فإذاً لانعلم أنّه تعليل للأوّل حتّى يثبت التعميم الذي نحن فيه. أو للثاني حتّى يثبت التعميم في حكم الوسواسي الذي لانزاع في تعميمه لتتمام العبادات. فيسقط عن الاعتبار.

الثاني: التعليل في قوله عليه السلام: إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك فإنّه يوشك أن يدعك الشيطان<sup>(٢)</sup>.

قال الأستاذ: معناه «أنّه لو لم تمض في صلاتك يوشك أن يستولي عليك الشيطان»، كما مرّ منه أيضاً ذلك المعنى سابقاً. فقال: قوله: «إذا كثر عليك السهو» وإن كان مطلقاً يشمل كثير الشكّ المتعارفي الذي نحن فيه وكثير الشكّ الذي يسمّى بالوسواسي، إلّا أنّ التعليل تعليل لما هو المسمّى بالوسواسي. فالتعليل كما يعمّم المورد يخصّصه أيضاً. فحينئذٍ يعمّم الحكم الوسواسي في كلّ عبادة وجدت العلة فيها. ولانزاع لنا في تعميم ذلك الحكم. إنّما النزاع في تعميم حكم كثير الشكّ المتعارفي وهو بعد غير معلوم.

أقول: بناءً على ما ذكره من معنى التعليل، فالتعليل يخصّص المورد بكثير الشكّ المتعارفي الذي نحن فيه؛ بداهة أنّ المعنى: «لولم تمض في صلاتك يقرب أن يستولي عليك الشيطان وصرّت مبتلىً بالعمل». ومن البديهي أنّ ما يقرب بالوسواسي ليس نفس الوسواسي، بل هو كثير الشكّ المتعارفي فإنّه قريب أن يستولي عليه الشيطان.

والحاصل أنّه بناءً على ما ذكره لاريب في كونه تعليلاً لكثير الشكّ<sup>(٣)</sup> المتعارفي، فإنّ كثير الشكّ يقرب من الوسواسي. ففي كلّ عبادة وجدت العلة يوجد الحكم أيضاً. فقول

١- وسائل الشيعة ٥/٣٢٩. الكافي ٣/٣٥٨، التهذيب ٢/١٨٨، الاستبصار ١/٣٧٤.

٢- الكافي ٣/٣٥٩، من لا يحضره الفقيه ١/٢٢٤، التهذيب ٢/٣٤٣.

٣- في الهامش: أي لحكم كثير الشكّ.

الأستاذ أدلّ دليل على التعميم فتأمل،<sup>(١)</sup> ليتّضح الحال.

و أمّا على ما ذكرنا من كون التعليل تعليلاً لقوله: «امض» وكون «يدعك» بمعنى يتركك، فحينئذٍ أيضاً يكون تعليلاً لحكم كثير الشكّ. ففي كلّ عبادة تحقّق عنوان كثير الشكّ، فيجىء التعليل و يثبت حكمه أيضاً. فبمقتضى هذا التعليل سواء كان المراد به ما قال به الأستاذ، أو ما قلناه، يثبت حكم كثير الشكّ في تمام العبادات. و أمّا لفظ السهو، فقد مرّ أنّه مجاز في الشكّ و إلّا يلزم الإضرار.

المقام الثاني من المقام الثاني في تحقّق موضوع كثير الشكّ. المشهور بين العلماء أنّه يتحقّق بما يقال في العرف: إنّ كثير الشكّ<sup>(٢)</sup>، و أنّ ماورد من لفظ كثير الشكّ و كثير السهو في الأخبار - كما تقدّم بعضها - موضوع بإزاء المعاني العرفيّة، كما هو الضابط في كلّية ألفاظ الشرع.

و فيه قول آخر لابن إدريس<sup>(٣)</sup> و غيره في تحقّقه بثلاثة شكوك في الصلاة. و قول آخر بتحقّقه بالشكّ في فرائض ثلاث متوالية، والخبر الصحيح الوارد في ذلك هو قوله: «إذا كان الرجل ممّن يسهو في كلّ ثلاث فهو ممّن كثر شكّه»<sup>(٤)</sup>. و لا يخفى أنّ هذا الخبر مجمل من وجوه عديدة «و ما دماغ تفصيل آن را نداريم». و على أيّ حال يكون أحد طرفي مفهومه موافقاً للعرف و هو عدم تحقّقه بأقلّ من الثلاث، و باقي احتمالاته أيضاً لا ينافي العرف. فالمعتمد هو تحقّقه العرفي.

المقام الثاني من المقام الأوّل: في تعميم حكمه في النافلة. فنقول: قد مرّ سابقاً أنّ أصالة الاشتراك من جانب النافلة - بأن يكون الحكم ثابتاً للفريضة أولاً. و الأصل اشتراك النافلة معها - جارية في الأحكام السهلة، و كذا في غير

١- في الهامش هذه الزيادة: «إشارة إلى أنّ كثير الشكّ المتعارفي أيضاً من وساوس الشيطان، فمعنى التعليل أنك لو لم تمض في صلاتك يستولي عليك الشيطان و يصيرك وسواسياً فيأتي الحكم في تمام موارد هذه العلّة و هو كلّما تحقّق عنوان كثير الشكّ. «منه زيد تحقيقه».

٢- جواهر الكلام ١٢/٤٢٢.

٣- نفس المصدر ١٢/٤٢٣، و انظر أيضاً: السرائر لابن إدريس ١/٢٤٨.

٤- من لا يحضره الفقيه ١/٢٢٥، و سائل الشيعة ٥/٣٣٠.

الأحكام السهلة مع احتمال الأسهليّة في النافلة. فهذا الأصل جارٍ هاهنا أيضاً لأنّ حكم كثير الشكّ و هو البناء على الوقوع ما لم يلزم فساد، سهل.

و أمّا ما ذكر « العناوين »<sup>(١)</sup> من أنّ كلّ حكم تعلّق بماهيّة العبادة، فهو يعمّ الفريضة والنافلة، فهو مسلّم لولم تكن في الحال أو في المقال قرينة على الوجوب ؛ كما مرّ سابقاً أيضاً لكن في الأخبار المتقدّمة لحكم كثير الشكّ تكون تلك القرينة موجودة و هي لفظ الأمر مثل: «امض و يمضي» الدالّ على الوجوب كما مرّ. فافهم و اغتنم .

بسم الله الرحمن الرحيم



## الرسالة الثالثة

فى التقصير فى الصلاة



الحمد لله ربّ العالمين و الصلاة و السلام على محمّد و آله الطاهرين.  
إعلم أنّ التقصير في الصلاة و الصوم قد شرّع في ثمانية فراسخ من الأرض.

### [أخبار التقصير]

لقول الباقر عليه السلام: قد سافر رسول الله صلى الله عليه وآله إلى ذي خشب و هي مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريدان ؛ أربع و عشرون ميلاً<sup>(١)</sup>.

و لقوله: قلت له: كم أدنى ما يقصّر فيه الصلاة؟ قال عليه السلام: جرت السنّة ببياض يوم، فقلت له: إنّ بياض يوم مختلف، فيسير الرجل خمسة عشر فرسخاً و يسير الآخر أربعة فراسخ، فقال: إنّّه ليس إلى ذلك يُنظر. أما رأيت سير هذه الأثقال بين مكّة و المدينة؟ ثمّ أو ما بيده أربعة و عشرين ميلاً يكون ثمانية فراسخ<sup>(٢)</sup>.

و لقوله: قلت له أيضاً: في كم يقصّر الرجل؟ قال: في بياض يوم أو بريدين<sup>(٣)</sup>.  
و لقوله: سألته عن المسافر في كم يقصّر الصلاة؟ قال: مسيرة يوم و ذلك بريدان و هما ثمانية فراسخ<sup>(٤)</sup>.

---

١- من لا يحضره الفقيه ٢٧٩/١.

٢- و الميل: أربعة آلاف ذراعٍ تعويلاً على المشهور بين الناس. رياض المسائل ٤٠٦/٤. و الحديث في:

وسائل الشيعة ٤٩٣/٥. ٣- وسائل الشيعة ٤٩٢/٥.

٤- نفس المصدر و الموضع.



و غير ذلك من الأخبار الكثيرة الصريحة في أنّ التقصير في ثمانية فراسخ لأقلّ من ذلك ولا أكثر<sup>(١)</sup>. و يجوز تلفيق ذلك من بريد ذاهباً و بريد جائياً، و لا يعتبر تلك المسافة<sup>(٢)</sup> أن تكون كلّها ذهابيّة و امتداديّة، كما ينصرف إليها تلك الأخبار لولا الأخبار الآتية المفسّرة لها؛ لصحيح زرارة: التقصير في بريد و البريد أربعة فراسخ<sup>(٣)</sup>.

ولصحيح شحّام: يقصّر الرجل الصلاة في مسيرة اثني عشر ميلاً<sup>(٤)</sup>. ولقوله: في كم أقصّر الصلاة؟ قال: في بريد ألا ترى أنّ أهل مكّة إذا خرجوا إلى عرفة كان عليهم التقصير؟<sup>(٥)</sup>

و لقوله: سألت أبا جعفر عليه السلام عن التقصير، فقال عليه السلام: بريد ذاهب و بريد جاء. و كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا أتى ذباباً قصّر، و ذباب<sup>(٦)</sup> على بريد. و إنّما فعل ذلك لأنّه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ<sup>(٧)</sup>.

و لقوله: أدنى ما يقصّر فيه الصلاة؟ فقال: بريد ذاهباً و بريد جائياً<sup>(٨)</sup>. ولقوله: «سألته عن التقصير، قال: في بريد. قلت: في بريد؟ قال: إنّّه إذا ذهب بريداً و رجع بريداً فقد شغل يومه»<sup>(٩)</sup>. و غير ذلك من الأخبار الصريحة<sup>(١٠)</sup> في هذا التلفيق. و هل يجوز التلفيق بأيّ وجه كان، أو يعتبر التلفيق من بريد ذاهباً و بريد جائياً دون غيره؟ ظاهر الأخبار المذكورة هو اعتبار البريد في الذهاب، و أمّا في الرجوع فيمكن أن يكون ذكر البريد فيها من باب تتميم المسافة لخصوصيّة فيه، فلو كان ذهابه ستّة فراسخ و رجوعه اثنين<sup>(١١)</sup> لكان فيه التقصير بخلاف العكس.

١- وسائل الشيعة ٤٩٤/٥.

٢- المسافة: هي أربعة و عشرون ميلاً. (المهذب البارع ٤٧٩/١).

٣- وسائل الشيعة ٤٩٤/٥. ٤- نفس المصدر و الموضع.

٥- نفس المصدر ٥٠٠/٥.

٦- ذباب كغراب و كتاب: جبل بقرب المدينة (مجمع البحرين ٥٨/٢).

٧- من لا يحضره الفقيه ٢٨٧/١، وسائل الشيعة ٤٩٨/٥.

٨- وسائل الشيعة ٤٩٨/٥. ٩- وسائل الشيعة ٤٩٦/٥.

١٠- وسائل الشيعة ٤٩٤/٥ - ٤٩٨. ١١- في الأصل: اثنان.

و يؤيد ذلك عدم ذكر البريد الرجوعى فى كثير من الأخبار<sup>(١)</sup> وأنّ تحديد الذهاب بالبريد إنّما هو من طرف القلّة، فىكون أعمّ بالنسبة إلى الزيادة، فىكون الرجوعى المتمّم أعمّ بالنسبة إلى النقيصة. فتأمل.

### [المسافة التلفيقيّة]

و هل يعتبر الرجوع ليوّمه فى الملقّق أو لا؟ و على فرض عدم الاعتبار هل يخير بين القصر و الإتمام، أو يتعيّن القصر؟ و الحقّ عدم اعتبار الرجوع ليوّمه، بل يتعيّن القصر إذا أراد الرجوع قبل عشرة أيّام للأخبار السابقة الدالّة على التقصير فى ثمانية فراسخ التى علمنا بمعونة الأخبار الآخر أنّها أعمّ من الذهابيّة و التلفيقيّة. فإنّ إطلاق التقصير فيها ينفي التخيير، و للقطع بالتقصير فيما لو قطع المسافة الذهابيّة بأيّام و لم يُفتَ بذلك أيضاً فيه أحد.

و الحاصل أنّ بعد كون أخبار التلفيق مفسّرة لما ينصرف إلى الذهابيّة لولاها: من الأخبار المتقدّمة، لا وجه لاعتبار الرجوع فى اليوم و لا للحكم بالتخيير. هذا كلّّه، مع إطلاق الأخبار الواردة فى عرّفة، بل صراحتها بتعيّن القصر عند عدم الرجوع ليوّمه، و الشهرة العظيمة، بل دعوى الإجماع عليه<sup>(٢)</sup>. و ما عبّر فى الأخبار من مسيرة يوم أو بياض يوم<sup>(٣)</sup>.

و قوله: «إنّه إذا رجع شغل يومه»<sup>(٤)</sup> لا دلالة له بوجه على اعتبار الرجوع ليوّمه، لأنّ ذلك فى تحديد أصل المسافة، و لذا فسّر بها و أحال إلى سير الأثقال حين سُئل عن اختلاف ذلك<sup>(٥)</sup>، و إلّا لا اعتبر فى المسافة الذهابيّة أيضاً سيرها فى يوم واحد و لم يقل به أحد و ينفىه إطلاقات الأخبار.

١- وسائل الشيعة ٤٩٤/٥ - ٤٩٥.

٢- انظر الأخبار الواردة فى عرّفة، فى وسائل الشيعة ٥٠٠/٥، و دعوى الإجماع فى: جواهر الكلام ٢٠٧/١٤.

٤- نفس المصدر ٤٩٦/٥.

٣- وسائل الشيعة ٤٩٢/٥ - ٤٩٣.

٥- نفس المصدر ٤٩٣/٥.

و الأقوى تحديد المسافة من المنزل الذي يسكن فيه لتصريح بعض الأخبار المتضمنة لخروجه من منزله<sup>(١)</sup> و لصدق الضرب على الأرض بخروجه من منزله بنية السفر و لو لم يصدق عليه المسافر ما دام في البلد إذ لا يكون الحكم في الأخبار والآية<sup>(٢)</sup> منوطاً بهذا العنوان و محمولاً عليه. مع أن في عدم صدقه عند من اطلع على إرادته منعاً، فلو كان من منزله إلى مقصده مقدار المسافة و دونها من محلته أو من خارج بلده، يقصر. نعم لو شك في رفع التكليف بالتمام من [جهة] الشك في ابتداء المسافة فلا مانع من استصحاب حكم التمام الذي لو لا مثل هذا السفر كان قد وجب عليه.

### [شروط التقصير منها قصد المسافة]

إذا عرفت مقدار المسافة التي شرع فيها القصر و أنها أعم من الذهائية و التلفيقية الخاصة المذكورة، فاعلم أن للتقصير (أي لوجوب التقصير)<sup>(٣)</sup> فيها شرائط: منها قصد المسافة لا قطعها.

اعلم أنهم جعلوا نفس المسافة المذكورة أيضاً من الشرائط. و هو يوهم أن المعتبر في التقصير قصدها و قطعها، مع أن قطعها غير معتبر فيه قطعاً فلا بد أن يجعل من الشرائط قصدها فقط، و تجعل المسافة موضوعاً للتشريع كما جعلناه. و إنما اعتبر القصد، لقوله: «سألت الرضا عليه السلام عن رجل يريد أن يلحق رجلاً على رأس ميل، فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهران. فقال عليه السلام: لا يقصر و لا يفطر لأنه خرج من منزله و ليس يريد السفر<sup>(٤)</sup> ثمانية فراسخ، و إنما خرج يريد أن يلحق صاحبه في بعض الطريق فتمادى به السير إلى الموضع الذي بلغه...»<sup>(٥)</sup> فإنه صريح في اعتبار إرادة المسافة و قصدها في التقصير.

١- من لا يحضره الفقيه ٢٧٩/١.

٢- و هي: و إذا صرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا الصَّلَاةَ... النساء ١٠١.

٣- كذا فسره المؤلف رحمه الله في الهامش. ٤- كذا في المصدر، و في الأصل: مريداً ليسفر.

٥- وسائل الشيعة ٥٠٣/٥.

و للإجماع على ذلك أيضاً، كما فى الجواهر، و المدارك<sup>(١)</sup> فلو قصد دون المسافة ثمّ تجدد له رأى، فقصد دونها أيضاً لا يقصّر<sup>(٢)</sup>. و إن زاد المجموع عن المسافة يقصّر فى الرجوع، فإنّ المدار على قصد، لا القطع.

### [المراد من قصد المسافة]

و هل المعتبر من القصد هو اعتقاد كونه مسافة أو اعتقاد عدمها و لو حصل الخطأ أولاً، بل و المعتبر منه هو القصد الفعلى لمشي هذا الطريق مثلاً؟ الأقوى ذلك لا الاعتقاد بكون المسافة منطبقة عليه أو اعتقاد عدمه، فلو ضرب طريقاً باعتقاد أنّه مسافة - و لو كان بحيث لو لم يعتقد ذلك لما سفر إليه لغرض من الأغراض - و بان أنّه دونها لا يقصّر لأنّ قصده الفعلى الذى تعلّق بهذا الطريق الخاصّ دون المسافة. و فى العكس بأن اعتقد أنّه دونها و بان أنّه مسافة يقصّر، لأنّ قصده الفعلى متعلّق بما هو مسافة فى الواقع، و كذا لو كان إلى مقصده طريقان: أحدهما المسافة: و الآخر دونها، فسلك البعيد باعتقاد أنّه القريب أو بالعكس فإنّه يقصّر فى الأوّل دون الثانى لما ذكر.

### [المسافة النوعيّة]

و المعتبر منه أيضاً ما قصده من النوع أو الشخص على ما قيل<sup>(٣)</sup>. لا ينبغى الإشكال فى التقصير فيما إذا كان قصده طيّ مقدار المسافة من غير أن يخطر بباله خصوص طريق فيخرج من منزله كذلك، و كذا لا ينبغى الإشكال فى ذلك إذا كان من قصده المسافة مع ترديده بين جملة من القرى مثلاً، فيخرج ناوياً كلّما بداله فى الطريق من خصوص إحداها.

١- أنظر دعوى الإجماع بقسميه فى: جواهر الكلام ٢٣١/١٤ و انظر أيضاً: مدارك الأحكام، فى الشرط الثانى

من شروط قصر الصلاة. ٢- جواهر الكلام ٢٣٢/١٤.

٣- الفائل هو صاحب الروض، كما فى جواهر الكلام ٢٤٢/١٤.

و أمّا لو قصد خصوص مسافة عازماً على عدم ضرب غيرها فبداله قبل أن يقطع بريداً سلوك مسافة أخرى التي لا يكون من موضعه إلى مقصده فيها بمقدار المسافة، ففيه إشكال؛ حيث إنّ ما قصده لم يقطع، و ما يقصده فعلاً لا يكون مسافة. و لم يكن من قصده أيضاً كليّ المسافة حتّى ينطبق عليه، بل قصد شخص مسافة لم تقع و الأشخاص متباعدة غير محمول بعضها على بعض.

فما في الجواهر<sup>(١)</sup> من كفاية قصد النوعي إنّما يجدي في الصورتين الأوليين لا في مثل ما نحن فيه لعدم قصد النوع كي يكون كافياً كما هو المفروض، ففيما قصد نوع المسافة لا يضرّ تجدد الأشخاص و تبدّل الأفراد، بل هو باقي كما كان بخلاف ما لو قصد شخص مسافة عازماً على عدم غيرها، فإنّ تبدّله بغيره موجب لتبدّل القصد. فالأقوى عدم القصر فيما كان الباقي منه دون البريد إلّا في الرجوع، كما هو مقتضى الاستصحاب أيضاً.

و كذا لو قصد المسافة الامتدادية عازماً على عدم الرجوع فحين ما قطع بريداً بداله أن يرجع، و لكن عدم اعتبار قصد المسافة الشخصية لا يخلو من قوّة؛ إذ الموجب للتقصير و علته التامّة من جهة الإرادة هو إرادة ثمانية فرائض. و خصوصيات المسافات من المقصد و الطريق و غير ذلك الموجبة لتشخص المسافات؛ قصدها من المسافة كوضع الحجر بجانب الإنسان. فوجود قصدها كعدمها، فكما أنّه يقصّر عند قصد المسافة المطلقة، و إن تبدّل رأيه في الأثناء عن مسافة إلى أخرى، فكذلك عند قصده الشخصية حيث إنّ مشخصاتها لا مدخلية لها في الحكم بالتقصير قطعاً فتأمل.

و لصحيح أبي ولّاد [قال]: «قلت: إنّني كنت خرجت من الكوفة إلى قصر أبي هبيرة» - إلى أن قال: «ثمّ بدا لي في الليل الرجوع إلى الكوفة» إلى أن قال عليه السلام: «إن كنت سرت في يومك الذي خرجت فيه بريداً كان عليك حين رجعت أن تصلّي بالتقصير لأنك كنت مسافراً إلى أن تصير إلى منزلك...»<sup>(٢)</sup>. مع أنّه لم يقصد إلّا الامتدادية المخصوصة.

والقول بأن المتعارف فى مثل ذلك، قصد الرجوع إلى منزله عن قريب من أول الأمر، فيكون قاصداً للتلفيقية الطويلة من أول الأمر فيكون هذه التلفيقية القصيرة فى ضمنها مقصودة ثم بداله عدم قطع الباقي كما احتمله الأستاذ، فلا يكون دليلاً للكفاية النوعية الغير المقصودة.

فيه أولاً عدم مدخلية قصد الرجوع فى التقصير إذا كان الامتداد بقدر المسافة أو أزيد. وقصد الرجوع عن أربعة فراسخ مداخل، فكيف يكون ما لا دخل له مداخل؟ مع أن تجزئة المقصود توجب انتفاء القصد لا تجزيته، فإن القصد لا يتجزأ.

و ثانياً: لو سلمنا ذلك فمنع التعارف فى الرجوع قبل عشرة أيام. فإن ذلك يختلف بالنسبة إلى الأشخاص؛ ففي واحد التعارف عدم الرجوع عن القصر قبل عشرة، وفي آخر إلى شهر، وفي آخر، الرجوع قبلها. بل فى شخص واحد يختلف تعارف رجوعه وعدم رجوعه باختلاف دواعي سفره إلى القصر من حيث إيجابها طول المدة الإقامة وقصرها. فإذا كان الأمر كذلك والتعارف غير مستقر وكان قصد الشخصية معتبراً - وهو لو كان قاصداً للإقامة بالقصر لعدم إتمام شغله قبلها أو لغير ذلك - كان قاصداً للشخصية الامتدادية. ولما كانت التلفيقية المذكورة مقصودة فلم يكن التقصير فى حقه ثابتاً، فكان على الإمام عليه السلام أن يستفصل، فترك الاستفصال محكم. فالقول بأنه لا مورد له عند تعارف أحد الشقين - كما عليه الأستاذ - لا يسمع، لما عرفت من منع التعارف.

والقول بظهور قوله: «لأنك كنت مسافراً» فى إرادته الرجوع عن القصر قبل الإقامة فيه، لا وجه له؛ لأنه لو لم نقل بظهوره فى اعتبار المسافة النوعية دون الشخصية وإلا لما صار مسافراً بمنع أن المراد بذلك زمان خروجه عن منزله، بل المراد زمان بلوغه أربعة فراسخ وإرادة رجوعه. وما ضويته باعتبار حال السؤال والجواب. فمعناه: إنك كنت حال إرادة الرجوع عن أربعة فراسخ مسافراً؛ لأن المناط ليس بشخصية القصد كي يكون تبدلها موجباً لتبدل الحكم، فيكون التعليل حينئذٍ ظاهراً فى عدم اعتبار قصد المسافة الشخصية.

و لقوله فيمن تردّدوا فى الأثناء لمجيء رفيقهم: «إن كان بلغوا مسيرة أربعة فراسخ،

فليقيموا على تقصيرهم أقاموا أم انصرفوا»<sup>(١)</sup>. ولو كان قصد المسافة الشخصية معتبراً لكان مورداً للاستفصال مع أنه عليه السلام حكم من غير استفصال، فيكشف عن عدم اعتبار ذلك.

## [حكم المكره والمضطر]

ولما كان المفهوم من الأخبار في قصد المسافة عنوان أنه خرج من منزله مريداً ثمانية فراسخ، فلا بد أن ندور مدار صدقه فالمختار مريد والمكره والمضطر أيضاً مريد لأن كلاً منهما يخرجان مريدين ثمانية فراسخ إلا أن دواعي الخروج تختلف فقد تكون وعيداً وخوفاً، وقد تكون حاجة شديدة، وقد تكون لغير ذلك، والضابط أنه كلما أسند إليه الخروج حقيقة في العرف، فهو مريد فلا بد له من التقصير مع اجتماع شرائط آخر. لا يقال: إنه رُفع ما استكرهوا عليه وما اضطرّوا إليه<sup>(٢)</sup>، فالسفر ممّا استكره عليه وأضطرّ إليه، فليرفع حكمه من وجوب التقصير.

لأننا نقول: إنه يرفع منهما ما في رفعه امتنان لا ما في ثبوته امتنان. وثبوت التقصير في السفر امتنان في أصل جعله، فلا منة في نفي ما في ثبوته منة. والمُلجأ الذي لا اختيار له في خروجه وذهابه بل هو مسلوب الاختيار، غير مريد. فليس عليه التقصير مادام كذلك إلا أن سافر بالاختيار، ولو لياسه عن الفرار.

ثم إنك عرفت أنه يعتبر في تحقّق موضوع القصر إرادة ثمانية فراسخ. والإرادة أمر وجدانيّ كلما حصلت للمكلف، قصر. وليس لنا أن نتكلّم فيما هو معلوم حصوله وعدمه عند المكلفين، بل لنا حينئذٍ بيان حكمه ليس إلا.

والعجب من الأستاذ حيث تكلم وقال: لو علقت إرادته على وجود أمر في أثناء الطريق محتمل وجوده وعدمه، أو على عدم أمر محتمل وجوده، فهل هو مع ذلك مريد

١- كتاب الوافي ٢/٢٥، (كتاب الصلاة)، جواهر الكلام ١٤/٢٣٤.

٢- وسائل الشيعه ٥/٢٧٠.

لسفره أم لا؟ ثم قال: والظاهر أن احتمال الموت فى الأثناء ولو كان قوياً لا يضر بالإرادة. أقول: إنما لا يضر لأجل أنه لو عرض لم يجب عليه التمام أيضاً لا لأجل أن احتمال بعض الموانع للسفر ولو قوياً لا يضر بالإرادة.

والضابط صحة قوله: «نعم» فى جواب السؤال عن الإرادة، فكلمة صحّ قوله ذلك فهو مرید وإلا فلا. فتأمل.

والحاصل أن الموانع والشرائط للسفر تختلف بالنسبة إلى كل شخص، والشخص بالنسبة إلى الأزمنة. وتحديد ما يقدمون<sup>(١)</sup> معها العقلاء على أسفارهم لا يجدي؛ إذ رُبَّ احتمال كذلك يوجب الترديد فى السير، وانتفاء الإرادة فى بعض الأشخاص. ورُبَّ احتمال لا يقدم معه العقلاء ولكن لا يوجب الترديد.

وانتفاء الإرادة بالنسبة إلى بعض، والتصدي لتعداد أنواع الاحتمالات بالنسبة إلى أصناف المكلفين، والنزاع فى كل منها - لإيجابه انتفاء الإرادة وعدمه - تطويل بلا فائدة مع كونها من الوجدانيات التي يحس بها كل من له الوجدان. فبيان حكمها والصفح عما يوجب تحققها وانتفاءها أخرى. فكلمة يوجب الترديد فى المسير فلاقصر عليه، فاحتمال الطلاق والعناق فى الأثناء الموجب للترديد فى المسير ينفي التقصير فيما كان داعي سير العبد والزوجة التبعية. بحيث لولاها لم يسافرا، فلو احتملا ذلك. بحيث ينتفى القصد أتمًا.

### [التردد فى أثناء السفر]

و هل قصد المسافة فى الطريق من قبيل الشرط المقارن للتقصير بمعنى أنه إذا تحقق الضرب على الأرض بقصد المسافة تحقق موضوع التقصير حقيقة فلا يضر بما قصر، تردده فى الأثناء أو رجوعه عنه أو لا؟ بل من قبيل الشرط المتأخر بمعنى أن طي المسافة شرط له بنحو الشرط المتأخر، فلو رجع عن قصده قبلها كشف عن عدم تحقق موضوع

١- هكذا فى الأصل. وهو صحيح على لغة؛ كما فى: «أكلوني البراغيث».



القصر؟ فيه إشكال؛ مقتضى الاستصحاب هو وجوب الإتمام وعدم وجوب القصر فليعد ما قصر.

و لقوله في صحيحة أبي ولّاد إلى أن قال: «فوجب عليك قضاء ما قصرت»<sup>(١)</sup> بعد ما أراد الرجوع قبل البلوغ إلى أربعة فراسخ.

و لخبر المروزي إلى أن قال: «وإن كان قصر ثم رجع عن نيّته أعاد الصلاة»<sup>(٢)</sup>. لكن ظاهره الإعادة في الوقت كما لا يخفى، كما أن صريح الأوّل القضاء المصطلح حيث سأل فيه عن إرادة الرجوع في الليل بعد ما قصر في النهار<sup>(٣)</sup>.

وقد يقال بعدم الإعادة لقاعدة الإجزاء. وفيه ما لا يخفى؛ لأنّه لا يشكّ في المضي، بل يرجع يقيناً ويشكّ في تحقّق موضوع القصر بمجرد قصد المسافة ابتداءً. فال مورد استصحاب التمام كما ذكرنا؛ إذ لعلّ استدامة القصد شرط على نحو الشرط المتأخّر لتقصير الصلاة في ابتداء السفر فتأمل.

و لقوله فيمن قصّروا ثم تردّدوا أيّاماً لا ينتظار الرفقة: «أنهم يقيموا على تقصيرهم أو يستمّوا» إلى أن قال: «وإن كانوا ساروا أقلّ من أربعة فراسخ فليتمّوا الصلاة قاموا أو انصرفوا»<sup>(٤)</sup>. الظاهر بملاحظة السؤال في وجوب التمام في الصلاة الآتية دون إعادة ما قصّروا منها بتمام كما لا يخفى على من لاحظته.

و لصحيحة زرارة، فيمن رجع عن سفره بعد ما صلّى قصرّاً قبل بلوغه المسافة، قال: تمّت صلاته ولا يعيد<sup>(٥)</sup>.

و لخبرين آخرين مثله وهذا ظاهر، بل نصّ في عدم الإعادة مطلقاً. و حيث إنّها أظهر في عدم الإعادة مطلقاً، و ما تقدّم كان ظاهراً في لزوم الإعادة، فالمتعين والأقوى عدم وجوب الإعادة مطلقاً مع استحبابها كما هو مقتضى الجمع بينهما. و حمل الأولى على الوقت والثانية على خارجه ينافي ما هو صريح ذيل صحيحة أبي ولّاد. فيلزم طرحها

٢- نفس المصدر ٤٩٥/٥.

١- وسائل الشيعة ٥٠٤/٥.

٣- انظر زيادة على ذلك في: جواهر الكلام ٢٣٤/١٤ - ٢٣٥.

٥- من لا يحضره الفقيه ٢٨١/١.

٤- وسائل الشيعة ٥٠١/٥.

بـخلاف الجمع الأوّل فهو أولى. فىستكشف منه تحقّق موضوع التقصير بالضرب بقصد المسير فى المسافة وإن رجع قبل بلوغها. واستحباب الإعادة لعلّه لعدم تحقّق حكمة القصر حينئذٍ. فتأمّل.

و تردّده فى أثناء المسافة غير ضائر لوعاد بعد التردّد إلى عزمه بقطع المسافة الّتى كان قد قصدها. ولا يوجب تحديد المسافة من محلّ تردّده كي لا يجوز له القصر عند كون المجموع مسافة ؛ بل يقصّر ولو كان مجموع ما قبل تردّده وما بعده بقدر المسافة ؛ لأنّ القصد بعد التردّد إنّما هو رجوع إلى قصده الأوّل لا قصد آخر غيره كي يكون كطالب الآبق والشارد. فهو يقصّر حين فرّ، وإن أتمّ الصلاة عند تردّده لقوله فى صحيحة أبى ولّاد: «فإذا مضوا فليقصّروا» مع أنّه قد لا يكون ما بقى من محلّ التردّد إلى مقصد هم بقدر المسافة. فلو كان التردّد قاطعاً للمسافة لوجب عليه الاستفصال. وتوهم [أنّ] التعارف فى مثله الأسفار البعيدة - فترك الاستفصال منزّل عليه - فاسد قطعاً.

و لقوله فى ذيلها: «بلى إنّما قصّروا فى ذلك الموضع (أى موضع خفاء الأذان) لأنّهم لم يشكّوا فى مسيرهم وإنّ السير يجدّ بهم، فلمّا جاءت العلة (أى تردّدهم لأجل انتظارهم مجيء رفيقهم) فى مقامهم و مكانهم الّذى هو دون البريد صاروا هكذا»<sup>(١)</sup> أى وجب عليهم التمام ما لم يمضوا مع أنّه أيضاً لاتعارف فى أن يكون من مقامهم إلى مقصدهم بقدر المسافة، فلو كان التردّد قاطعاً للسفر لاستفصل، ولم يستفصل فلا يكون قاطعاً، وهذا أقوى شاهد لما مرّ سابقاً من عدم وجوب إعادة ما قصّر، إن لو رجع عن سفره قبل بلوغ المسافة حيث قرّر<sup>(٢)</sup> أنّ قصدهم السير وعدم شكّهم فى ذلك عند التجاوز عن محلّ الترخّص هو تمام موضوع التقصير ولم يحكم بالإعادة مع كونه فى مقام البيان من هذه الجهة كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ إطلاق قوله: «فإذا مضوا فليقصّروا»<sup>(٢)</sup> يكفى فى عدم الفرق بين ما إذا سار مقداراً متردّداً ثمّ عزم أو لم يسر، فى أنّه يلفّق ما قبل التردّد وما بعده ويكون [كلّا]<sup>(٣)</sup>

هما ملفّقاً مدار الحكم بلا ارتياب. فما احتمله الجواهر<sup>(١)</sup> من الفرق بينهما لا وجه له إلا أن يكون مقدار سيره متردّداً بحيث يقلّل الملفّق عن المسافة. وحينئذٍ يقع الكلام في أن هذا المقدار المتخلّل هل يحسب من المسافة أو يستثنى؟ مال الجواهر إلى الثاني و قال: «إنّ احتمال ذلك ضعيف جداً»<sup>(٢)</sup>.

و استمسك الأستاذ دام ظلّه للأوّل بإطلاق قوله: «فإذا مضوا فليقصّروا» حيث إنّ المتعارف في صورة التردّد و الانتظار سير مقدار للتمكّن من المقام و لو إلى قرية على ميل و لأقلّ من استنزال إلى ظلّ ظليل. و قد يضرّ ذلك بمسافتهم الملفّقة. فإذا أطلق ولم يفصل مع كثرة وقوع مثل ذلك، فليحسب مقدار سيرهم متردّداً من المسافة إذا احتيج إليه.

و الحقّ عدم كفاية الإطلاق لدخول ما سار متردّداً، في المسافة و كونه محسوباً منها؛ لأنّه بملاحظة صدر الخبر يعلم أنّ فرض السائل فيما تردّدوا و انتظروا بعد ما أقاموا و تمكّنوا فصبّروا زماناً يظنون مجيئه. فلمّا لم يجرّ فيما يترقّب مجيئه تردّدوا في سفرهم. فإذا كان فرض السائل كذلك. فلا يجوز التعدّي إلى ما هو خلاف المورد بترك الاستفصال إذ لا محلّ حينئذٍ للاستفصال.

هذا مع أنّ تحقّق صورة ما كان سيرهم متردّداً مقلّلاً لمسافة مقصدهم في الخارج نادر جداً و إن كان السير مع التردّد وحده كثير الوقوع؛ كما قال به الأستاذ. و كذا كون مسافة المقصد بحيث ينقصها مقدار ذاك السير لو وقع فيها أيضاً كثير الوجود؛ أي من الأفراد المتعارفة للسفر إلا أنّ اجتماعهما موجب لندرتها كما لا يخفى، فلا يحمل المطلق عليه. و لو سلّمنا الإطلاق فلو قصر الملفّق ممّا قبل التردّد و ممّا بعده عن المسافة أتمّ، و لو كان مع ما سار متردّداً، بقدرها فصاعداً؛ لمكان اعتبار القصد. و لا يعيد ما قصر قبل تردّده لما مرّ.

## [حكم سفر الصبى والمميز]

ولو سافر الصبى المميز والمجنون بحيث يتمشى منها قصد المسافة ثم كملاً فى الأثناء، فهل يجب عليهم التقصير بمجرد بلوغه وإفاقة مع اجتماع شرائطه الأخر أو لا، بل يلزم قصدهما المسافة الجديدة؟ فيه إشكال من جهة الشك فى تحقق ما هو معتبر فى التقصير من قصد المسافة لاحتمال اعتبار قصد من هو مكلف ولم يكونا بمكلفين حين ما أراد السفر، ولأن قصدهما كلا قصد لا يترتب عليه أثر.

لكن لا ينبغي الإشكال فى أنه يجب عليهما التقصير بمجرد كما لهما لأنك عرفت أن الاعتبار فى التقصير ليس إلا الإرادة الوجدانية التي تحصل لكل من تميز فى الجملة، فإذا كان الاعتبار ذلك والمفروض تحققه ولم يمنع عن وجوب التقصير إلا عدم كما لهما فإذا انتفى المانع وجب أن يقصرا كما أنه لاشبهة فى أنهما يتمان إذا كملا فى أثناء الإقامة. والحاصل أن التقصير والإتمام نوعان من التكليف يتبعان تحقق موضوعهما؛ فكما أنهما يتمان لو حضرا، فكذا يقصران لو سافرا. وبالضرورة أنهما قد سافرا وخرجا من منزلهما مريدَيْن ثمانية فراسخ أو أكثر كما هو المفروض. ولا يعتبر أزيد من ذلك فى موضوع التقصير سيما بناءً على شرعية عبادات الصبى على ما هو المشهور<sup>(١)</sup> مع استحساس أن الأئمة عليهم السلام إذا سافروا مع أطفالهم لم يكن يأمرؤنهم بالإتمام وإلا لوصل، لاستعجابه. وإن كان الحكم أبين من ذلك بما قدّمناه.

## [قصد الإقامة فى أثناء السفر]

منها أى من شرائط وجوب القصر: أن لا يريد فى ابتداء سفره إقامة عشرة أيام فى أثناء المسافة. أو الدخول فى وطنه، وإلا فلو أراد ذلك لم يجب التقصير فى طريقه أيضاً، كما

١- أنظر وسائل الشريعة ٣٩٧/٥، ففيه: أنه لا بأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم أن يؤم القوم وأن يؤذن.

لم يجب في محلّ إقامته. بل وجب التمام فيهما إذا كان طريقه أقلّ من المسافة وإلاّ لأتمّ في محلّ إقامته فقط. وذلك لما مرّ من اعتبار قصد المسافة وهو غير قاصد لها حينئذٍ. ولو أراد المسافة بلا إقامة بينها ولا دخول وطنه الذي في طريقه، ثمّ بداله ذلك بأن يدخل وطنه أو يقيم، فلا إشكال في أنّه يتمّ في وطنه ومحلّ إقامته.

وأما عند خروجه عنهما، فهل يعتبر بعده المسافة الجديدة حيث إنّ سفره قطع بإقامته، أو لا يعتبر، بل يلقّق سابقها بلاحقها؛ فيقتصر لو كان المجموع مسافة حيث إنّ مسافر حتّى في محلّ الإقامة، وإنّما قطع حكمه بالإقامة فحيث يرتحل يجب التقصير لتحقيق موضوعه؟ الأقوى أنّه يعتبر المسافة بعد الإقامة، وأما بالنسبة إلى الوطن فسيجيء، وذلك لاستصحاب حكم التمام الثابت حال الإقامة. ولا يجوز استصحاب موضوع التقصير لعدم إحراز ذلك لنا بحدوده في حال؛ لأنّ حكمه لم يترتب في الأدلّة على عنوان معيّن كي نستصحبه عند الشك فيه، وللقطع بارتفاع ما هو موضوعه واقعاً.

حال الإقامة وإلاّ لم يرتفع حكمه ولا موضوع حكم التمام أيضاً بعين ما ذكر؛ لأنّا لانعلم أنّ موضوعه: المقيم، أو المقيم الذي يرتحل دون المسافة؟ فلامحيص عن استصحاب حكم التمام.

### [حكم المرور بالوطن في أثناء السفر]

وأما الوطن فالمرور إليه والاجتياز عنه غير قاذح بتقصيره وغير مخرج له عن موضوع التقصير إلاّ أن يدخل بيته. فما لم يدخله ويريد الاجتياز يقتصر ولو أقام في جانب مصر يوماً أو يومين. ولا تعتبر المسافة بعده حينئذٍ لعدم انقطاع سفره موضوعاً وحكماً كما لا يخفى. وإنّما يقتصر حينئذٍ لقوله فيمن يكون بالبصرة من أهل الكوفة فيمرّ بها ولا يريد الإقامة فيها إلاّ بقدر ما يتجهّز لسفره يوماً أو يومين، قال: «يقيم في جانب مصر و يقتصر»<sup>(١)</sup>. والحمل على إقامته في حدّ الترخّص بعيد جدّاً إذ المتعارف ممّن له

شغل فى المصر نزوله فيه أو بقرب منه. و سيجىء التوفيق بينه و بين ما دلّ على الإتمام عند البلوغ بحدّ الترخّص: قلت: فإن دخل أهله؟ قال فعليه التمام<sup>(١)</sup>. و لقوله فيمن يريد الاجتياز من الكوفة و هو من أهلها: أيتّم الصلاة أو يقصّر حتّى يدخله أهله: «بل يكون مقصّراً حتّى يدخل أهله»<sup>(٢)</sup>. و لقوله: «لا يزال المسافر مقصّراً حتّى يدخل بيته»<sup>(٣)</sup>. و لقوله فيمن سأل عن مثل الأوّل: يقيم فى جانب الكوفة و يقصّر حتّى يفرغ من جهازه و إن هو دخل منزله فليتمّ الصلاة<sup>(٤)</sup>.

### [ حدّ الترخّص ]

و أمّا ما دلّ على الإتمام ببلوغ حدّ الترخّص، فمحمول على صورة انتهاء سفره و عدم إرادته الاجتياز لو لم نقل بظهوره فيه، فيكون مقيّداً بهذه الأخبار. و هذا توفيق قريب يشهد به العرف بخلاف ما مرّ. و حمل الدخول على الأهل على رؤية الجدران و سماع الأذان - كما نسب إلى الشيخ و استحسّنه الوسائل -<sup>(٥)</sup> أبعد. و لعلّ الشيخ إنّما تبرّع به كما لا يخفى.

فتلخص أنّ الإتمام فى حدّ الترخّص، إنّما اختصّ بمن انتهى سفره و لا يريد الاجتياز و لو دخل بيته تعتبر المسافة بعده للقطع بانقطاع السفر حكماً، بل موضوعاً فيكون سفرّاً مستأنفاً. فلو كان له أو طان متعدّدة بعضها قريباً من بعض يتمّ فيها و فيما بينها إذا لم يكن بقدر المسافة و يقصّر من آخر أو طانه إلى مقصده لو كان بقدر المسافة و لو تلفيقاً لابدونها. و صدر من بعض هاهنا كلام كما فى الجواهر<sup>(٦)</sup> غير خالٍ عن النظر.

٢- وسائل الشيعة ٥/٥٠٨.

١- وسائل الشيعة ٥/٥٠٧.

٤- نفس المصدر و الموضع.

٣- نفس المصدر و الموضع.

٥- وسائل الشيعة ٥/٥٠٨، و فيه ما نسب إلى الشيخ أيضاً.

٦- جواهر الكلام ١٤/٢٤٤. و لعلّ المراد من هذا البعض هو صاحب المدارك.

## [أقسام الوطن]

ثم إنَّ الوطن عرفي و شرعي: أمَّا العرفي: فلاشبهة في أنَّ مولد المكلف و أبيه مع السكنى المستمرَّ فيما يحتمل ذلك من الزمان منه<sup>(١)</sup>؛ سواء كان له فيها ملك أو لا و هو المسمَّى بالوطن الحقيقي و الأصلي. و لا ريب أنَّ مَنْ يقصد بعض البلاد فيقيم فيها عازماً على التوطنَ مدَّةً مديدة يصدق عرفاً عليه أيضاً الوطن و إن لم يكن له بها ملك و هو المسمَّى بالوطن الاتِّخاذي و لكلِّ منها أيضاً أفراد مشكوكة بحيث يشكُّ في صدق الوطن العرفي عليه؛ كما لا يبعد الشكُّ في القسم الثاني أي الاتِّخاذي أيضاً لو لم يكن له بها ملك و لم يكن سكنه مدَّةً طويلة جداً؛ بل المتيقِّن منه ما إذا تحقَّق أحدهما<sup>(٢)</sup> مع بنائه و عزمه على التوطنَ، فلو اشترى داراً أو ضيعة مع ذاك العزم صدق الوطن عليه و لو لم يمضِ عليه ستَّة أشهر. و في كفاية مضيِّ ستَّة أشهر في صورة عدم الملك في صدق الوطن عرفاً تأمَّل. و المتيقِّن منه مضيِّ سنة حينئذٍ<sup>(٣)</sup>.

و هل يمكن تعدُّده عرفاً أم لا؟ فيه إشكال إذ مع اعتبار عزم دوام التوطنَ في الاتِّخاذي ينافي ذلك تعدُّده إلَّا أن يقال: إنَّ ملاك الصدق العرفيِّ أو سع من ذلك، فإنَّه لا يبعد دعوى صدقه فيما إذا كان له في قرىَّ متعدِّدة دار و ضيعة يقيم فيها مدَّة بعزم التوطنَ غير معرض عن واحدة منها.

فتلخَّص أنَّ المنزل و الوطن عرفي، و هو اثنان: حقيقي و هو الذي ولد فيه أباً عن جدٍّ و صار محلَّ نشوئه و نمائه، و هو الذي لا يعتبر فيه العزم على التوطنَ حيث لا يلتفت إلى الارتحال عنه غالباً.

و اتِّخاذي و هو كما عرفت ما عزم على التوطنَ فيه دائماً مع وجود ملك أو مضيِّ مدَّة

١- أي هو من قبيل الوطن العرفي .

٢- أي كان بها ملك، أو سكنه مدَّة طويلة.

٣- و لعلَّه أخذ بإطلاقات باب الاستيطان، فعند الشكِّ يؤخذ بالقدر المتيقِّن. أنظر: الوسائل ٥/٥٢٠، باب أنَّ

من وصل إلى منزل له قد استوطنه...

طويلة جداً لما عرفت من الإشكال فى كفاية مضيّ ستة أشهر حينئذٍ فتأمل.

### [الوطن الشرعي]

و شرعيّ اختلفوا فى تحديده ؛ فالمشهور أنّه يحصل بإقامة ستة أشهر مع وجود الملك<sup>(١)</sup> والصدوق<sup>(٢)</sup> وغيره أنّه يعتبر إقامة ستة أشهر فى كلّ سنة والعزم عليه.

والأصل فى ذلك: «عن الرجل يقصر فى ضيعته؟ قال: لا بأس ما لم ينو مقام عشرة أيام إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه. فقلت: ما الاستيطان؟ فقال: أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر فإذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها»<sup>(٣)</sup>. فالصدوق على أن المضارع يفيد الاستمرار. والظاهر من قوله: «ستة أشهر» كونه قيداً للمادة. فيفيد استمرار إقامة ستة أشهر فى كلّ سنة. والمشهور على أن هيئة المضارع المفيدة للاستمرار ملغاة هاهنا بعد دخول أن المصدرية عليه، فيفيد أن الاستيطان هو إقامة ستة أشهر فى منزل له فيها.

ويمكن الجواب عن ذلك أنّه وإن كان كذلك إلا أنّه تفسير للاستيطان المصدرى إلا أنّه يطرأ على هذا المعنى هيئة المضارع فى قوله: «يستوطنه» فالمفيد للاستمرار هو هيئة «يستوطنه» الطارئة على الاستيطان المفسّر بما ذكر، فما ذهب إليه الصدوق لا يخلو عن قوّة. ويؤيده موافقة العرف له حينئذٍ، والظاهر منه عليه السلام بيان الاستيطان العرفى ولذا لو لم يسأل السائل لسكت عليه السلام عن التفسير إلا أن الوطن العرفى لما يُشتبه بعض مصاديقه - لعدم مداقتهم فى تحديد ما عندهم من المفاهيم - فدعاه ذلك إلى السؤال، فأجاب بما هو غالب فى الاستيطان العرفى عند اتّخاذهم وطنين للشتاء والصيف؛ كما كان ذلك متداولاً فى بعض البلاد وإلى الآن. فيمكن التعدّي إلى الزيادة والنقص بالنسبة إلى ستة أشهر كما لا يخفى.

١- جواهر الكلام ٢٧٤/١٤.

٢- من لا يحضره الفقيه ٢٨٨/١، جواهر الكلام ٢٥٠/١٤.

٣- وسائل الشبهة ٥٢٢/٥.



والحاصل أنّ الظاهر من الخبر<sup>(١)</sup> هو اتّخاذ الوطن وكونه بانياً على إقامة ستّة أشهر في كلّ سنة. وهذا هو الذي يساعد عليه العرف لا مجرد إقامة ستّة أشهر ولو مع العزم على عدم التوطّن فيه بعدها، سيّما مع عدم توالي الأشهر كما قيل. وكذا الظاهر من أمثال قوله: «إنّما هو المنزل الذي يستوطنه»، كما في غير واحد من الأخبار<sup>(٢)</sup> هو الاستمرار والبناء على الإقامة في كلّ سنة.

وهل يتحقّق الاستيطان بمجرد البناء والدخول أو لابدّ في تحقّقه من مضيّ ستّة أشهر عليه مع البناء عليه فيما بعد؟ الظاهر عدم تحقّقه بالأوّل، بل التفسير المتقدم نصّ في ذلك بعد إلغاء هيئة المضارع «أنّ المصدرية». وبهذا التفسير يجمع بين مثل «يستوطنه» وما ورد بلفظ الماضي من قوله «توطّنه و سكنه» كما في بعض الأخبار<sup>(٣)</sup> حيث يدلّ على تحقّق السكنى والتوطّن. وأمّا قوله «سكنه» إن كان من باب التفعيل فلا تنافي بينها وبين ما ورد بلفظ التوطّن والاستيطان. وإن كان من ثلاثي مجرد فيقيّد إطلاقه بالسكون في ستّة أشهر مع العزم على ذلك في كلّ سنة.

هذا إلّا أن يقال: إنّ الظاهر من قوله: «سكنه» - بعد تقييده بإقامة ستّة أشهر - كفاية ذلك في سنة واحدة في إيجاب الإتمام بعده إذ تقييده بعزم الاستمرار في السكنى خلاف الظاهر ولم يدلّ عليه دليل إلّا ظاهر هيئة المضارع من باب الاستفعال المفيد للطلب والاتّخاذ. ولا يجوز رفع اليد عن ظاهر «سكنه» لأجل هذه، لكن لا يخفى ما في ظهور «سكنه» أيضاً لقوّة احتمال أن يكون المراد به الوطن الحقيقي الذي يسكن فيه خلفاً عن سلف، لا الاتّخاذي. فتأمّل؛ لشمول إطلاقه كليهما.

والحاصل أنّ إطلاق مثل قوله: «هو المنزل الذي سكنه»<sup>(٤)</sup> بناءً على كونه ثلاثيّاً يشمل الوطن الحقيقي والاتّخاذي، بل ما لم يكن في العرف وطناً ولكن يصدق السكنى

١- أي خبر محمّد بن إسماعيل بن بزيع المتقدم.

٢- أنظر الوسائل ٥٢٠/٥، باب «أنّ من وصل إلى منزل له قد استوطنه ستّة أشهر فصاعداً». سيّما الحديث

السادس وما بعده.

٣- وسائل الشيعة ٥٢٢/٥.

٤- نفس المصدر والموضع.

عرفاً و لو بشهرٍ و لكن قد قَيّد ذلك بإقامة ستّة أشهر حسب مقتضى التفسير. و ظهوره فى تحقّق إقامة ستّة أشهر أقوى من ظهور مثل «يستوطن» فى البناء على الإقامة مجرداً. فلا يكفي مجرد البناء على الإقامة بدونها. هذا ممّا لا ريب فيه. و إنّما الكلام فى أنّه هل يعتبر بعد ذلك البناء على إقامة ستّة أشهر فى كلّ سنة كما قوينا سابقاً أو لا؟ بل يكفي فى تحقّق الوطن الشرعى إقامة ستّة أشهر فى سنة واحدة و إن عزم على عدم الإقامة بعدها؟ و الظاهر أنّ الخلاف بين الصدوق و المشهور فى ذلك<sup>(١)</sup>.

### [حكم الوطن الاتّخاذا]

و الإنصاف عدم الاطمينان بما ذهب إليه المشهور، فالأولى، بل و الأقوى دخوله فى العرفى الاتّخاذا بمعنى مطابقة الخبر لمذهب الصدوق فى الجملة بأن يقيم فيه ستّة أشهر متوطناً و عازماً على التوطن فيه فى كلّ سنة بعد ذلك بما يراه العرف مستوطناً فيه و لو بأقلّ من ستّة أشهر، فيعتبر ستّة أشهر فى ابتداء سنة الإقامة ثمّ فى السنوات الأخرى يبنى على الصدق العرفى. و لا ينبغي ترك الاحتياط فى غير هذه الصورة - كصورة مذهب المشهور - بالجمع بين القصر و الإتمام عند دخول ذاك المنزل لغير مرید إقامة العشرة حتّى يسافر منها. و كذا يحتاط بالجمع فيه و فى الطريق إذا كان من منزله الأصلي إليه أربعة فراسخ و هو يريد الرجوع قبل العشرة.

### [ما يشترط فى الاستيطان]

و يعتبر فيه أى فى الوطن: المنزل و الملك.  
أمّا المنزل فللخبر المتقدّم<sup>(٢)</sup>، و لقوله: «كلّ منزل من منازلك لا تستوطنه فليس هو بمنزلك»<sup>(٣)</sup>، فإنّ نفي المنزل مع إثباته لا يصحّ إلّا أن يريد نفي حكمه فلا بدّ أن يكون له

٢- وسائل الشيعة ٥/٥٢٢.

١- جواهر الكلام ١٤/٢٥٣.

٣- نفس المصدر ٥/٥٢١، و فيه: فليس لك بمنزل.

مدخلية في تحقق موضوع الحكم بالتمام، فلا بد أن يكون الموضوع: أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر، كما فسر بذلك الاستيطان<sup>(١)</sup> الذي جعل موضوعاً للحكم. وأما الملك فلقوله: «إذ انزلت قراك وضيعتك فأتم الصلاة وإذا كنت في غير أرضك فقصر»<sup>(٢)</sup> ولا بد من تقييده بما إذا توطن؛ لما تقدم وإفادة «اللام» الاختصاص المطلق في قوله: «له فيها منزل» إذا أطلق، لا مطلق الاختصاص وإن كان قد تفيد به عناية وهو الملكية في المقام إذا الاختصاص المطلق بين الإنسان والأملك الخارجية هو الملكية، وإن كان في مثل «الجل للفرس» و «الخيار للبايع» غير الملكية مع أن اللام مفيدة للاختصاص المطلق في مثلها أيضاً، وذلك لعدم قابلية الفرس للملكية والخيار للمملوكية، لأن إفادة اللام تختلف. فالاختصاص المطلق في كل شيء بحسبه وهو مفاد اللام، وغيره يكون بعناية.

وإذا عرفت ما اخترنا من اعتبار العزم على التوطن دائماً وتحقق إقامة ستة أشهر كذلك ابتداءً في تحقق الاستيطان، فلا يكفي في تحقق الاستيطان والحكم بالتمام مجرد إقامة ستة أشهر بأي نحو كان؛ ولو كانت الإقامة في بعضها على نحو التردد أو كانت في الشهور المتفرقة بين سنة أو سنوات. وإن كان على المشهور - [و] على ما قواه الأستاذ دام ظلّه - لا يضر ذلك بالاستيطان لأنه يصدق على من أقام كذلك أنه سكنه ستة أشهر، إذ لو كان الغرض خصوص المتوالية لبيته كما في شهرين متتابعين<sup>(٣)</sup>، وحيث لم يبيته - و كان في مقام البيان واللفظ صالح لكلا المعنيين - فلم تنق شائبة التخصيص في البين، فيكفي في الحكم بالتمام مجرد إقامة ستة أشهر مطلقاً. وأنت عرفت أن مقتضى الاحتياط خلافه، بل يقطع بعدم إرادة الإطلاق كذلك إذ المراد هو الاستيطان العرفي؛ كما أطلق في غير واحد من الأخبار، والاستيطان العرفي غير صادق عليه، وإنما يتقيد بإقامة ستة أشهر في الابتداء للتفسير المتقدم<sup>(٤)</sup>.

١- في الخبر المتقدم عن إسماعيل بن بزيع ٥٢٢/٥.

٢- من لا يحضره الفقيه ٢٧٨/١، وسائل الشيعة ٥٢٠/٥.

٣- إشارة إلى صيام شهرين متتابعين، للكفارة.

٤- إلى هنا انتهى ما كتبه المؤلف وله الحمد أولاً وآخرأ.

بسم الله الرحمن الرحيم



الرسالة الرابعة

كتاب الخمس



## في الخمس وكونه [من ضروريات الدين]

وهو حقّ مالي فرض الله على عباده في مال مخصوص له ولبنّي هاشم<sup>(١)</sup>. فهو في الجملة من ضروريات الدين وإنكاره على حدّ الكفر<sup>(٢)</sup>، ولا ينافي ذلك كون الأرض وما فيها كلّها للرسول وللأئمة - عليهم السّلام - توضيحه أنّ الإضافة الملكيّة والسلطنة على الشّيء قسمان:

### [أنحاء الملكيّة]

أحدهما: حصول تلك الإضافة في مقام التّكوين وفي السّلسلة الطّوليّة للوجود، ومن هذا القبيل مالكيّته تعالى للسّماوات والأرضين، وتسمّى بالإضافة الإشراقية، ومن سنخ هذه الإضافة أيضاً مالكيّتهم ﷺ للأرض، كما تواترت به الأخبار.

فعن ابن الرّيّان: كتبت إلى العسكريّ عليه السلام: جعلت فداك روي لنا أن ليس لرسول الله ﷺ من الدنيا إلّا الخمس. فجاء في الجواب: «إنّ الدنيا وما عليها لرسول الله»<sup>(٣)</sup>. وفي الخبر:

---

١- قال الله تعالى: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...» (الأنفال ٤١).

٢- مصباح الفقيه ١٠٨.

٣- الأصول من الكافي ٤٠٩/١، جواهر الكلام ٣/١٦.



إن الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا...<sup>(١)</sup> وأيضاً: إن الدنيا والآخرة للإمام عليه السلام يضعها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء جائز له ذلك من الله تعالى<sup>(٢)</sup>.

وأيضاً فيه: «يا أبا سيار إن الأرض كلها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا...»<sup>(٣)</sup> وغير ذلك من الأخبار. وهذا النحو من الإضافة لا يكون إلا لله ولأوليائه.

نعم قد يقال: بمالكية الأب للولد وماله ولو بالمرتبة الضعيفة؛ كما أفصح عنه قوله: «أنت ومالك لأبيك»<sup>(٤)</sup>.

وكيف كان، هذا النحو من الإضافة والملكية يغير النحو الثاني وهو حصول إضافة حسب التشريع الحاصلة بأسباب اختيارية يقع به النقل والانتقال، بخلاف الأول. فلا يمكن قطع تلك الإضافة عن أنفسهم وصلها بسائر الناس حيث إن ترتب المعلول على غير ماله العلية محال.

ولكن يمكن لمن له الإضافة الإشرافية نقل المضاف إليه على نحو يحصل للمنقول إليه إضافة وملكية تشريعية، ولكل منهما آثار الملك، فقد يحرم ويحل من الجهتين؛ كأمالك غير الشيعة.

وكيف كان، فالأخبار الدالة على أن الأرض كلها لهم<sup>(٥)</sup> - عليهم السلام - لاتنافي مادلاً أن حقهم خصوص الخمس من بعض الأموال؛ لأن المراد من تلك الأخبار - كما عرفت - الملكية الحقيقية التي هي الإضافة التكوينية. ومن هذه الأخبار، الملكية الاعتبارية المجعولة تشريعاً وهما قد يجتمعان وقد يفترقان. ولأجل ذلك ورد أنه حرم على غير الشيعة حتى المشي على الأرض<sup>(٦)</sup> مع أن لاريب في مالكيته بالملك التشريعي الاعتباري.

وحيث إن الشيعة من فاضل طينتهم<sup>(٧)</sup> - صلوات الله عليهم - فما كان لهم بالملك

١- الأصول من الكافي ٤٠٨/١.

٢- أصول من الكافي ٤٠٩/١.

٣- نفس المصدر ٤٠٨/١.

٤- وسائل الشيعة ٧٨/١٦.

٥- الأصول من الكافي ٤٠٨/١.

٦- مؤذاه في: الأصول من الكافي ٤٠٨/١.

٧- بصائر الدرجات ١٦ - ١٨، بحار الأنوار ٦٨/٦.

الحقيقي كان لهم أيضاً بمعنى من ذلك وإنما احتاج إلى التحليل والإباحة ما جعل لهم تشريعاً من الأنفال<sup>(١)</sup>. فاستقم فإن التصدي لتفصيل ذلك خارج عن المقصود.

## [كيفية تعلق الخمس بالأموال]

و هل تعلق الخمس ببعض الأموال على نحو الإشاعة والاشتراك. أو على نحو الكلّي الخارجي، كالصاع من الصبرة؟  
قال الأستاذ دام ظلّه: هو على نحو الكلّي، كما سيظهر من بعض الآثار<sup>(٢)</sup> على ما سيجيء، ولا يخفى ظهور بعض الأحكام كلفظ الخمس في الإشاعة وفيصل هذا الأمر سيأتي إنشاء الله، فانتظر.

## [الأموال المتعلقة بها الخمس سبعة: منها الغنيمة]

فاعلم أنّ الأموال المتعلقة بها الخمس سبعة :  
منها: الغنيمة بالمعنى الأخصّ وهو ما يستفاد في دار الحرب وقد تطلق على مطلق الفائدة، فتعمّ السبعة، واختلف الأصحاب فيما يستفاد في دار الحرب أنّ الخمس يتعلق بالجميع أو بغير الأراضي. والمشهور بل ادّعي الاتفاق<sup>(٣)</sup> ونفي الخلاف، الأوّل. وذهب الحدائق إلى الثاني<sup>(٤)</sup>.  
ومّا يدلّ على الأوّل إطلاق قوله تعالى: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...»<sup>(٥)</sup> حيث إنّ أراضي دار الحرب أيضاً ممّا غنموا ففيها الخمس.

١- وسائل الشيعة ٣٧٣/٦.

٢- نفس المصدر ٣٥٠/٦ - ٣٥١، مستدرک الوسائل ٥٥٢/٢.

٣- المبسوط ٣٤/٢، جواهر الكلام ٦/١٦. ٤- الحدائق الناضرة ٣٤٧/١٢.

٥- الأنفال ٤١/.

## [الغنيمة بالمعنى الأعم والأخص]

قال الأستاذ دام ظلّه: لكنّه مبنيّ على إرادة خصوص الغنيمة بالمعنى الأخصّ منها لا مطلق الإفادة مع أنّها فسّرت في روايات بمطلق الإفادة، مثل قوله ﷺ: «والله هي الإفادة يوماً فيوماً»<sup>(١)</sup> وغير ذلك مع اعتضاد بما عن أئمة اللغة<sup>(٢)</sup>.

أقول: وليت شعري كيف يكون الاستدلال بها مبنياً على ما ذكر، بل ولو كان المراد مطلق الإفادة أيضاً لدلّت على وجوب الخمس في الأراضي أيضاً لأنّها من الإفادات. وكون وجوب الخمس في بعض الإفادات مشروطاً بإخراج المؤن و مضىّ الحول مثلاً لا يضرّ بذلك<sup>(٣)</sup>؛ لأنّها بناء على إرادة مطلق الإفادة قد دلّت على تشريع وجوب الخمس فيها، وليس في مقام تفصيله، كما عليه سوق غالب مطلقات الكتاب، مع أنّه يمكن القول بأنّ ما بإزاء المؤنة ليس بإفادة.

و بالجملة لافرق في دلالة الآية و شمولها للأراضي بين إرادة الغنيمة بالمعنى الأخصّ منها، أو إرادة الأعمّ، إلّا أن يمنع دلالتها من جهة أخرى، ولعلّه يجيء منّا شيء في ذلك. و ممّا يدلّ على ذلك أيضاً خبر أبي بصير من قوله ﷺ: «كلّ شيء قوتل عليه أي استولي عليه بالمقاتلة على شهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله، فإنّ لنا خمسه»<sup>(٤)</sup> أو ففيه الخمس» كما في بعض النسخ. و الأراضي أيضاً ممّا استولي عليها لذلك، فيدلّ على وجوب الخمس فيها أيضاً.

و قد يناقش فيه بأنّه لا محيص فيه عن التضمين الذي ذكرناه، و معه لا عموم لقوله «كلّ شيء». إلّا بمقدار إطلاق الاستيلاء، لأنّه بمنزلة الصفة و الموصوف يتخصّص بما

١- الاستبصار ٥٤/٢.

٢- المفردات في غريب القرآن ٣٦٦/، لسان العرب ٤٤٥/١٢.

٣- مثل ما ورد: الخمس ممّا يفضل من مؤنّه (وسائل الشيعة ٣٤٨/٦). و قال الشيخ: إنّ المتبادر من مؤنة الشخص عند الإطلاق مؤنة السنة له. (كتاب الخمس للشيخ الأنصاري / ٢٠٠).

٤- وسائل الشيعة ٣٣٩/٦، كتاب الوافي ٤٥/٢ (كتاب الخمس).

تدور عليه الصفة و لا إطلاق للاستيلاء حيث لم يتلفظ به. و لاشبهة أن الاستيلاء على المنقولات أقوى منه على غير المنقول من الأراضي، فيكون الاستيلاء على المنقولات متيقن الإرادة بالنسبة إلى غيره فليقتصر عليه، فلا دلالة فيه على وجوب الخمس في الأراضي.

و لا يخفى أنه لا يلتفت إلى مثل هذه المناقشة بعد ظهور الكلام على الجملة في العموم حسب متفاهم العرف، كما هو كذلك عند المنصف، مضافاً إلى منع الفرق بين الأراضي وغيرها من حيث الاستيلاء، بل على نهج واحد و في مرتبة واحدة. فافهم.

ولكن الذي يسهل الخطب هو ضعف سند أبي بصير<sup>(١)</sup> فلا وثوق بصدوره و لا ينجبر ذلك بعمل الأصحاب إذ لم يعلم استنادهم في العمل إليه، بل لعله للآية حسب ما فهموا منها، وبمثله يستضعف الإجماعات المحكيّة<sup>(٢)</sup> في كلام جماعة، فأين كشفها مع ذلك عن رأي الإمام؟ فلم يبق في البين إلا عموم إطلاق الآية.

نعم بقي في المقام رواية مسمع حيث قال: «إني كنت وليت الغوص فأصبت أربعمأة ألف درهم و قد جئت إليك بخمسها ثمانين ألف» إلى أن قال: «فقال عليه السلام: و ما لنا في الأرض و ما أخرج الله منها إلا الخمس؟! يا أبا سيار إن الأرض كلّها و ما أخرج الله منها من شيء فهو لنا...»<sup>(٣)</sup>.

لا يخفى عدم دلالة على تعلّق الخمس بأراضي دارالحرب بوجه. نعم، و إن كان قوله: «و مالنا» ظاهراً في الاستفهام الإنكاري بالنسبة إلى المستثنى منه المنفي و كونه تقريرياً بالنسبة إلى المستثنى المثبت، فيدلّ على تقريره الراوي فيما ظنّ من الخمس في الأرض و ما أخرج الله عنها، إلا أنه يُدبّ عن ذلك بعدم ذكر الأرض في كلام الراوي حتّى علم أنه اعتقد الخمس فيها، فيكون الجواب ردّاً عليه من جهة و تقريراً من جهة، بل لم يذكر إلا الغوص. و كان توهم الراوي فيه. - و هو بما هو غوص - غير الأرض. فلامحيص إلا أن يجعل الجواب تقريراً وردّاً لما توهمه الراوي و لا يكون كذلك إلا أن

١- تنقيح المقال ٤٤/٢، رقم ٩٩٩٨، منتهى المطلب ٣٨/١.

٣- الأصول من الكافي ٤٠٨/١.

٢- جواهر الكلام ٦/١٦.

يجعل الأرض و ما أخرج الله منها شيئاً واحداً، فيكون المجموع من حيث المجموع متعلق النفى والإثبات. أو كان «وما أخرج»... عطف تفسير للأرض وإلا لم يطابق السؤال، وكيف كان لادلالة فيه بوجه.

و أمّا الآية فلاريب في ظهورها في تعلق الخمس و وجوبه على من غنم فيما غنم، فيكون الخطاب بالنسبة الى غنائم دار الحرب بالمجاهدين لأنهم الغانمون و كونهم الغانمين فى المنقول أولى و أوضح حيث يختص بهم.

### [أراضي دار الحرب]

و أمّا الأراضي فلأكافة المسلمين<sup>(١)</sup> فهي بالنسبة إلى المنقول غير غنيمة. و هم بالنسبة إليها غير غانمين. فـ«ما غنمتم» إمّا منصرف إلى غير الأراضي، أو هو متيقن المراد بالنسبة إليها فلا إطلاق بالنسبة إليها<sup>(٢)</sup>.

و أمّا منع كونها في مقام البيان سيّما بناءً على إرادة مطلق الغنيمة لاشتراط غالبها بإخراج المؤن و غيرها، فليس بشيء لوضوح كونها في مقام البيان بالنسبة إلى أصل تشريع وجوب الخمس فى الغنيمة بشهادة كلمة «واعلموا» و «أنّ» و إهمالها من حيث الشرائط لا يضرّ. فلم يتحقّق لنا دليل على وجوب الخمس فى الأراضي المفتوحة عنوة، بل هي للمسلمين كأكافة، والإمام عليه السلام و قبيله منهم. فهم فيها شرع سواء للأخبار الكثيرة. ففي المرسل كالصحيح: و الأرضون التي أخذت عنوة بخيل و ركاب و هي موقوفة متروكة في أيدي من يعمرها و يحييها و يقوم عليها...<sup>(٣)</sup>. و في الصحيح: عن السواد قال عليه السلام: هو لجميع المسلمين...<sup>(٤)</sup>.

١- كما يدلّ عليه قوله ٧ في جواب من سأله عن السواد: هو لجميع المسلمين (وسائل الشيعة ١٢/٢٧٤).

٢- خلافاً لكلام الشيخ الأنصاري - رحمه الله - حيث قال: فإن أراد عدم ثبوت الخمس في تلك الأراضي بل وفي مطلق غير المنقول فالظاهر أنّه مخالف لفتوى الأصحاب و ظاهر الأدلّة؛ مثل الآية و رواية أبي بصير

المتقدمة. (كتاب الخمس لشيخ الأنصاري ٢٤/٢٤). ٣- وسائل الشيعة ١٢/١٢٥.

٤- نفس المصدر ١٢/٢٧٤.

والقول بأنّ تلك الأخبار إنّما تدلّ على ذلك بعد فرض إخراج خمسها يدفعها الإطلاق، وسيرة زمن النبي ﷺ ومن بعده في الغزوات حيث لا اسم ولا رسم لتخمسها ولا لتخمس ارتفاعها. ولو كانت مخمسة بأحد الوجهين<sup>(١)</sup> لسمّيت في الأخبار والآثار كما سمّيت غيرها، ولا أثر للتالي فيها. وإطلاق كونها موقوفة متروكة دلّ على العدم. فلا يحتاج إلى إعمال الأصل، مع أنّ أصالة عدم تعلّق الوجوب بخمسها متّبعة، ولو كان الأصل الموضوعي: من أصالة عدم تعلّق حقّ الإمام ﷺ وقبيله بخمسها معارضاً بأصالة عدم تعلّق حقّ المسلمين به. فتأمّل. مع أنّ الاعتبار يساعد على أن يكون الخمس متعلّقاً بالغنيمة الفعلية المقسومة بين المجاهدين لا بما هو فيء تمام المسلمين. فالأقوى عندي عدم الخمس في غير المنقولات من دار الحرب؛ من الأراضي المحيطة وإن استشكل فيه الأستاذ.

### [الخمسة بعد وضع المؤنة]

ثمّ إنّ المؤنة هل هي قبل التخمس أو بعده؟ بعبارة أخرى هل الخمس قبل وضع المؤنة أو بعد وضعها؟ فلنورد ما ورد فيها. ففي الصحيح: كتب إلى أبي جعفر ﷺ: الخمس أخرجه قبل المؤنة أو بعد المؤنة؟ فكتب ﷺ: إنّ الخمس بعد المؤنة<sup>(٢)</sup>. وفي توقيعات الرضا ﷺ: إنّ الخمس بعد المؤنة<sup>(٣)</sup>. ولا يخفى عدم دلالتها على المؤنة في غنائم دار الحرب لعدم معلومية السؤال فيهما. فلعلّ المراد الخمس المعهود. فلا تصحّ دعوى العموم حينئذٍ. وفي الخبر: أخبرني عن الخمس أعلّى جميع ما يستفيد الرجل من قليل أو كثير من

١- أي وجه تخمس المفتوحة عنوة زمن النبيّ أو من بعده في الغزوات.

٢- الاستبصار ٥٥/٢.

٣- كتاب الوافي ٤٤/٢ (كتاب الخمس)، جواهر الكلام ٥٨/١٦.

جميع الضروب و على الصناع و كيف ذلك؟ فكتب بخطه عليه السلام: الخمس بعد المؤنة<sup>(١)</sup>. وإطلاقها إن كان، فمنصرف إلى غير غنيمة دار الحرب .

و في جواب السؤال عن رجل أصاب من ضيعة مائة كَرٍّ من الحنطة، قال عليه السلام: لي منه الخمس ممّا يفضل من مؤنته<sup>(٢)</sup>.

و في آخر: عليهم الخمس إذا أمكنهم بعد مؤنتهم<sup>(٣)</sup>.

و في آخر بعد السؤال عن اختلاف الناس و قولهم: إنّ الخمس بعد مؤنة الضيعة وخراجها لا مؤنة الرجل و عياله، فكتب عليه السلام: الخمس بعد مؤنته و مؤنة عياله و بعد خراج السلطان<sup>(٤)</sup>.

و لا يخفى أنّ تلك الأخبار لا دلالة لها على كيفية مؤنة دارالحرب .

بل يمكن القول بانصرافها إلى غيرها حيث كان السؤال و الجواب في زمان يندر لمثلهم غنيمة دارالحرب فهما مصروفان إلى ما هو محلّ الحاجة الفعلية. فتأمل .

فيمكن الاستدلال بنفس إطلاق الغنيمة حينئذٍ على عدم المؤنة في غنائم دارالحرب، كما يمكن الاستدلال على أنّ الخمس بعد المؤنة في غيرها أيضاً بذلك الإطلاق؛ حيث إنّ ما بإزاء المؤنة لا يكون غنيمة عرفاً. فالذي ينبغي القول به هو وجوب الخمس في غنائم دار الحرب مطلقاً، وإن احتاج إلى مؤنة؛ لإطلاق «واعلموا أنّما غنمتم» و عدم دليل صالح للتقييد.

## [مؤنة الكنز و المعدن و أرباح المكاسب]

و أمّا في مثل الكنز و المعدن و الغوص و غيرها، فإنّما هو بعد إخراج مؤنة التحصيل، لكونها غنيمة بعد ذلك، فيثبت فيها الخمس بعدها بإطلاق الآية، إلّا أن يثبت دليل على

١- وسائل الشيعة ٣٤٨/٦. و في بعض النسخ: «و على الصنائع» كما في: مصباح الفقيه ١٢٨.

٢- وسائل الشيعة ٣٤٨/٦. ٣- نفس المصدر و الموضع .

٤- الاستبصار ٥٥/٢، مستدرک الوسائل ٢٨٥/٧.

النصاب كما في بعضها وسيجيء<sup>(١)</sup>.

وأما أرباح المكاسب، فلا يقال عليها الغنيمة عرفاً، إلا بعد مؤنة السنة، ففيه الخمس حينئذٍ. والاستدلال على وضع المؤنة وعدمه بإطلاق الغنيمة أولى من الاستدلال بتلك الأخبار.

### [المعدن]

و منها المعدن: لاشبهة في وجوب الخمس في المعادن في الجملة للإجماع والأخبار المستفيضة وإطلاق الآية، إنما الإشكال في تفسيره: فمن العلامة: ما يخلق في الأرض ممّا له قيمة<sup>(٢)</sup> وعن ابن الأثير مثله<sup>(٣)</sup> وعن الشهيد: أنّه كلّما استخرج من الأرض، واشتمل على خصوصيّة يعظم الانتفاع بها<sup>(٤)</sup>. ولا يخفى أنّ الفقهاء في مقام شرح اللفظ من أهل اللغة. ولاشبهة أنّ ديدن أهل اللغة ليس إلّا ذكر ما يشار به إلى معنى اللفظ، فلا يبالون بذكر الأعمّ أو الأخصّ، وليس ديدنهم تحديد المعنى بحدوده. وليس في الأخبار المثبتة لوجوب الخمس إلّا لفظ المعدن، فيشكل الأمر حينئذٍ في تعيين المعدن، فيجب الأخذ بما هو متيقّن عند العرف واللغة أنّه من المعدن؛ كالذهب والفضّة والنحاس والرصاص والحديد وسائر الجواهر، ومنه القير والنفط والكبريت والحجرين؛ من الجصّ والملح على الأقوى. وأما الملاحة وأرض الجصّ وطين الغسل وحجارة الرحي وحجارة النار وأمثالها، ففي دخولها في المعدن إشكال. وكيف كان كلّما أطلق عليه المعدن عرفاً يترتب عليه أحكامه الخاصّة من النصاب ومؤنة التحصيل وغيرهما، كما سيجيء، وإلّا فهو بحكم أرباح المكاسب، والأصل عدم

٢- تحرير الأحكام ٧٣/.

١- كتاب الوافي ٤٣/٢؛ (كتاب الخمس).

٤- الروضة البهيّة ٦٦/٢.

٣- النهاية لابن الأثير ٢٣٠/٤.



ثبوت حكم المعدن عليه. فلادلالة في قوله عليه السلام: «هذا وأشباهه فيه الخمس»<sup>(١)</sup> - بعد السؤال عن النفط والكبريت - أنها من المعدن مالم يحرز ذلك من الخارج، لجواز كون الخمس فيها من جهة أرباح المكاسب.

ثم لا إشكال ظاهراً في اعتبار إخراج المؤنة، مؤنة التحصيل؛ إمّا لإطلاق ما مرّ أنّ الخمس بعد المؤنة. أو لما أسلفنا من عدم صدق الغنيمة على ما بإزاء المؤنة بناءً على إرادة مطلق الإفادة من الآية؛ كما هو الظاهر عرفاً ولغة وشرعاً، بضميمة الأخبار المفسّرة<sup>(٢)</sup>.

### [اعتبار النصاب و تحديده]

و يعتبر فيه بلوغه نصاب الزكاة عشرين ديناراً، لصحيحة البزنطي قال سألت أبا الحسن عليه السلام عما أخرج من المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال عليه السلام: ليس فيه شيء حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً<sup>(٣)</sup>.

فيقيّد بها المطلقات القائلة بوجوب الخمس في المعدن مطلقاً.

وهل اعتبار النصاب قبل المؤنة أو بعدها؟ بعبارة أخرى هل يعتبر في وجوب الخمس في المعدن بلوغه عشرين ديناراً بعد إخراج المؤنة، أو لا؟ بل لو بلغ المجموع النصاب يجب الخمس في الزائد عن المؤنة كائناً ما كان. فيه إشكال :

قال الأستاذ دام ظلّه: إنّ الظاهر من الصحيحة المتقدّمة كون مجموع المخرج من المعدن إذا بلغ النصاب ففيه الخمس. فيجب إخراج الخمس من الزائد عن المؤنة إذا بلغ المجموع النصاب. فلاوجه لاستظهار الشيخ أنّ الظاهر منها كون الخمس في تمام العشرين<sup>(٤)</sup>. ولايتأتّى ذلك إلّا إذا اعتبر العشرون بعد المؤنة حيث إنّهُ لواعتبر قبلها، فالخمس في الزائد عنها، لا في تمام العشرين.

و ذلك لعدم ظهور في قوله: «ليس فيه شيء حتّى يبلغ...» فيما ادّعاه، بل الظاهر منه

١- وسائل الشيعة ٣٤٣/٦.

٢- الأصول من الكافي ٥٤٤/١، الاستبصار ٥٤/٢.

٣- كتاب الوافي ٤٣/٢، (كتاب الخمس).

٤- كتاب الخمس للشيخ الأنصاري ٣٣/.

أنه إذا بلغ المخرج إليه ففيه الخمس الذي يعتبر بعد المؤنة. فافهم.  
ثم قال دام ظلّه: مع أنه يلزم زيادة تقييد في مطلقات المعدن لو اعتبرنا النصاب بعد المؤنة لتقييدها بهما حينئذٍ. ولا كذلك لو اعتبرناه قبلها إذ لا يلزم أزيد من تقييدها بأدلة اعتبار النصاب.

قلت: يلزم تقييد واحد حينئذٍ لو كان مفاد الأدلة بعد الجمع: فيه الخمس إذا بلغ النصاب. وليس كذلك لأنه أعمّ من كونه في المجموع أو في الزائد عن المؤنة لو لم يكن ظاهراً في الأول، فلا بدّ من تقييد آخر وهو التقييد بالزائد عن المؤنة.

والحاصل أنه لا يفرق في التقييد بين اعتبار تقديم النصاب على المؤنة أو بالعكس.  
ثم قال دام ظلّه: مع أنّ ظهور المطلقات في الإطلاق أقوى من ظهور الصحيحة في كون الخمس في تمام العشرين لو سلّم أصل الظهور.

قلت: قد علمت أنه لا بدّ من التقييد على أيّ حال، فلا يكون أحدهما مردّداً فيه كي يتمسك بظهور الإطلاق على عدمه أو يرجّح ظهوره عليه.

بعبارة أخرى لو سلّم ظهور ما ادّعاه الشيخ المستلزم لكون النصاب بعد المؤنة<sup>(١)</sup>، فلما عارض له من قبل إطلاقات الخمس في المعدن، لأنه لا بدّ من تقييدها بالمؤنة والنصاب على أيّ حال قدّم النصاب عليها أو انعكس كما لا يخفى، وإنّما الكلام في ظهوره فليتأمل.

نعم؛ أن لو تمسكنا في إخراج المؤنة بإطلاق الغنيمة، فظاهر أنّ النصاب بعد المؤنة؛ لأنه إنّما اعتبر فيما هو غنيمة وهي غير ما بإزاء المؤنة، وإن تمسكنا بأخبار المؤنة، فالظاهر أيضاً كذلك؛ لأنّ مفادها أنّ تعلّق الخمس فيما عدا المؤنة. وظاهر السؤال في صحيحة البنظري<sup>(٢)</sup> أنّ ما يتعلّق به الخمس - وهو الذي يبقى بعد وضع المؤنة - هل يفرق بين قليله وكثيره في تعلّق الخمس به، أو قليله وكثيره على نحو سواء فيه الخمس؟ فأجاب<sup>(٣)</sup> باعتبار النصاب فيمكن حينئذٍ تقوية ما ذهب إليه الشيخ. فتأمل.

## [نصاب النّقيدين]

و هل النّصاب هو خصوص ما إذا بلغ عشرين ديناراً أو لا. بل و لو بلغ مائتي درهم أيضاً فيه الخمس؟ وجهان مبنيان على أنّ الظاهر من قوله: «حتّى يبلغ ما يكون في مثله الزكاة عشرين ديناراً»<sup>(١)</sup> كون «عشرين» بياناً و تفسيراً للمتقدّم أو مثلاً. فكأنّه قال: كعشرين ديناراً و مائتي درهم، أو كان الاقتصار عليه لأجل اتّحاده مع مائتي درهم في ذلك الزمان؟ و لا يخفى ظهور الأوّل. فتأمّل.

و هل يعتبر النّصاب فيما يخرج دفعة، أو دفعات كانت بحكم الواحدة كأن لا يتخلّل بينها الأعراض أو لا؟ بل و لو تخلّل الأعراض و كذا اعتبار النّصاب هل يكون من معدن واحد و جوهر واحد أو لا، بل و لو كان من معدنين أو جوهرين؟ لا يخفى إطلاق السؤال في الصحيحة و شموله لها<sup>(٢)</sup> إلّا الدفعات المتخلّل بينها الأعراض. و ترك الاستفصال في الجواب يفيد العموم و عدم الفرق بين تلك الصور في الحكم المذكور.

## [هل تعتبر وحدة الإخراج؟]

و هل يعتبر النّصاب في نصيب شخص واحد حيث إنّ لكلّ مكلف تكليف عليه به أو يعتبر في المخرّج و إن اشترك فيه أشخاص لا يبلغ نصيب كلّ نصابه لظواهر الأدلّة القائلة بأنّ المخرّج إذا بلغ النّصاب فيه الخمس من غير نظر إلى مخرّجه و خطابٍ عليه؟ وجهان.

بعبارة أخرى إنّ الظاهر من السؤال و الجواب في صحيحة البزنطي و المطلقات المقيّدة بها هل هو الخمس بالنسبة إلى ملك كلّ شخص من المستخرجين، فكان السؤال أنّ ما يملك الشخص من المعادن هل فيه شيء أو لا؟ فأجاب أنّ فيه الخمس إذا بلغ

١- كتاب الوافي ٤٣/٢، (كتاب الخمس)، وسائل الشيعة ٣٤٤/٦.

٢- أي: دفعات غير المتخلّل بينها الأعراض.

النصاب. فيعتبر النصاب في نصيب كل من المستخرجين. و الظاهر منهما<sup>(١)</sup> الخمس في المخرج كائناً ما كان المستخرج، فيكفي بلوغ مجموعه النصاب في وجوب الخمس على كل واحد من الشركاء .

و لا يبعد دعوى الظهور في الأول<sup>(٢)</sup> كما لا يخفى. و على فرض إجمال الصحيحة المقيّدة للإطلاقات و عدم ظهورها في شيء منهما، فيكفي الإطلاقات في كفاية بلوغ مجموعه النصاب ضرورة دلالتها على أنّ في المعادن المملوكة الخمس. خرج منها ما لم يبلغ المخرج النصاب. و إذا بلغ ففيه الخمس ؛ سواء كان المخرج واحداً أو متعدداً، إذ عدم الخمس في صورة التعدّد و عدم بلوغ نصيب كل النصاب، تقييد زائد لها و لم يثبت. ولكنّ المعول هو الأول فليتمل.

### [هل يكفي الخروج من دون إخراج؟]

و هل يعتبر في وجوب الخمس من حيث المعدن تملكه بالإخراج منه فلا يجب الخمس من هذه الجهة إذا تملكه بلا إخراج ؛ كما لو خرج بنفسه أو أخرجه حيوان أو إنسان لا يصحّ تملكه، فالتقطه هذا الشخص بمقصد التملك أو لا؟ بل يعتبر مجرد تملكه مقدار النصاب بأيّ وجه كان، فيجب الخمس من حيث المعدن في الصور المذكورة (وجهان):  
قال الأستاذ دام ظلّه: فيه إشكال لعدم ظهور الأدلّة في شيء من الطرفين.  
أقول: لا إشكال فيه ؛ لإطلاق الأدلّة القائلة بأنّ في المعدن الخمس، والمراد به المركّبات الحاصلة فيه. فلاشبهة في صدقه على الجوهر الملتقط من غير المعدن من الأراضي مثلاً، فيكون فيه خمس المعدن، و التعبير بالخراج أو العلاج في بعض الأدلّة<sup>(٣)</sup> لا يوجب التخصيص. و إنّما ذكر لكونه الغالب كما لا يخفى. فلا وجه للتقيّد بصورة الإخراج.

١- أي: من السؤال و الجواب في صحيحة البزنطي .

٢- وسائل الشيعة ٣٤٣/٦ و ٣٤٧.

٣- أي: في الوجه الأول.

وبالجملة أنّ الظاهر من الأدلة هو أنّ المعتبر في وجوب الخمس في المعادن هو مجرد التملك سيّما قوله تعالى: «واعلموا أنّما غنمتم...» بناء على عمومته كما هو الأقوى وقد سلف، لصدق الغنمة المعدني على الملتقط بغير الإخراج فيلحقه أحكامه.

### [الكنز]

ومنها: الكنز ولا ريب في وجوب الخمس في الجملة فيه. إنّما الكلام في معناه، وقد عرف بأنّه المال المذكور تحت الأرض.

### [تعريف الكنز]

وهل يعتبر فيه قصد الادّخار، كما عن المسالك<sup>(١)</sup> والروضة<sup>(٢)</sup>. أو ولو ستر بنفسه كما عن بعض.

ومع قصد الادّخار، هل يعتبر كونه للادّخار كما عن بعض، أو ولو ادّخر لمجرد الحفظ؟

الظاهر كما يساعد عليه العرف واللغة عدم اعتبار القصد مطلقاً؛ بديهية عدم توقّف إطلاقات العرف واللغة على إحراز قصد المدّخر، بل يطلقون عليه الكنز بمجرد كونه مستوراً.

وهل يعتبر في معناه ستره في الأرض، كما عن كشف الغطاء<sup>(٣)</sup>. أو ولو ستر في جدار أو سقف أو بطن شجرة؟

الظاهر أيضاً الثاني لما ذكرنا. ويدلّ على المختار أيضاً في المقامين قوله: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس»<sup>(٤)</sup>. فإنّ إطلاقه ينفي اعتبار القصد. والركز في اللغة: الستر. ولا يصغى إلى ما قيل من انصرافه إلى الستر تحت الأرض. فإنّ كثرة تحقّق هذا الفرد منه لا يوجب

١- مسالك الأفهام / ٦٦.

٢- الروضة البهيّة / ٨٦/٢.

٣- كشف الغطاء / ٣٦٠.

٤- وسائل الشيعة / ٣٤٣/٦.

الانصراف سيّما في مثل هذه القضية الظاهرة في استغراق تمام الأفراد. وكثرة الاستعمال الموجب للانصراف ممنوع بالنسبة إلى هذا النوع من الستر.

و هل يعتبر في معناه كون المذخور من خصوص النقيدين، كما عن كاشف الغطاء<sup>(١)</sup> وجماعة متمسكاً بعضهم بما يأتي من صحيحة البزنطي مستظهراً منها المماثلة في النوع، أو ولو كان من غيرهما من أنواع الجواهرات؟

لا يبعد مساعدة العرف على الثاني. ويدلّ عليه أيضاً قوله: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس»، فظهر أنّه المال المستور من النقيدين وغيرهما من سائر الجواهر.

### [اعتبار النصاب في الكنز]

و هل يعتبر فيه النصاب أو لا؟ فقد نقل الاجماع<sup>(٢)</sup> على اعتباره. والمعروف منه نصاب الزكاة، لكن يسهّل الخطب عدم تعرّض القدماء لاعتباره<sup>(٣)</sup>. بل أطلقوا القول بوجوب الخمس في الكنز.

### [ما هو الكنز؟]

وقال الصدوق<sup>(٤)</sup>: إنّ دينار. وادّعى الإجماع عليه في الغنية<sup>(٥)</sup>. فلاحجّة في أقوالهم بعد وجود الخلاف في أصل اعتباره، ثمّ الخلاف في مقداره، فالأولى صرف النظر إلى صحيحة البزنطي: قال: «سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز، قال: ما يجب في مثله الزكاة، ففيه الخمس»<sup>(٦)</sup>.

١- كشف الغطاء / ٣٦٠.

٢- مصباح الفقيه ١١٦، كتاب الخمس للشيخ الأنصاري ٤١.

٣- الروضة البهية ٧٠/٢، جواهر الكلام ٢٦/١٦.

٥- الجوامع الفقهية ٥٦٩.

٤- الأمالي للصدوق ٥١٦.

٦- وسائل الشيعة ٣٤٥/٦.

و فيها احتمالان: أحدهما: أن يكون المراد بالوصول في السؤال هو النوع و يكون كناية عنه، و يكون «من الكنز» بياناً له. فالمعنى أنّه سأل عن الكنز الذي يجب فيه الخمس أهو كلّ كنز أو بعض أنواعه؟ فأجاب أنّه النوع الذي يجب في مثله الزكاة و هو الذهب والفضّة. و لهذا قال بعضهم كما تقدّم<sup>(١)</sup>: إنّ الكنز هو خصوص المذخور من النقدين. و على هذا لاربط لها باعتبار النصاب أصلاً.

الثاني: أن يكون الوصول في السؤال كناية عن المقدار، و لفظة «من» للتبويض. فيكون أنّه سأل عن المقدار الذي يجب فيه الخمس من الكنز، فأجاب المقدار الذي يجب في مثله الزكاة: من مأتي درهم أو عشرين ديناراً ففيه الخمس.

إذا عرفت ذلك. فهل ظاهرها المعنى الأوّل أو الثاني؟

قال الأستاذ دام ظلّه مؤيداً للأوّل: إنّهُ لا مناص في المعنى الثاني عن تكلف و عناية زائدة بارتكابها بلاقرينة مكابرة؛ إذ عليه يكون المراد مطلق الكنز. و تقدير نصابه بنصاب الزكاة لا يكون إلّا بحسب القيمة و المائيّة، فيكون معنى السؤال: المقدار الذي يجب فيه الخمس بحسب القيمة و المائيّة من الكنز أيّ مقدار؟، فأجاب عليه ما يكون قيمته مقدراً في مثله الزكاة. و هذا ارتكاب تكلف لادليل عليه و لا يصار إليه بعد ما لم يكن مثله في المعنى الأوّل.

و جوابه أنّه لا تكلف في إرادة هذا المعنى لأنّه تكلف لو لم يتعارف التعبير عنه بمثل عبارة الخبر.

و التالي باطل ضرورة كونه متعارفاً، فالمقدّم مثله.

ثمّ قال دام ظلّه مؤيداً للأوّل أيضاً: إنّ ظاهر قوله: «فيه الخمس» كون مرجع الضمير ظرفاً للخمس لمكان «فيه». فلو كان الوصول الذي هو مرجع الضمير كناية عن مقدار النصاب لزم أن يكون الخمس في خصوص النصاب لافي الزائد عليه و إن بلغ ما بلغ، و هو خلاف الضرورة حتّى عند الخصم، فلا بدّ من جعل «في» حينئذٍ بمعنى السببيّة ليستقيم

المعنى و هو ارتكاب خلاف ظاهر قد كان المعنى الأول سالماً عنه حيث إن الموصول الذي يرجع إليه الضمير كناية عن النوع حينئذٍ و هو فى الواقع ظرف الخمس، فليس فيه ارتكاب خلاف ظاهر، كما لا يخفى .

و يمكن أن يجاب عنه أيضاً أن السائل بعد علمه بوجوب الخمس فى الكنز فى الجملة، كما هو مبنى المعنى الثانى للسؤال ثم احتمل أن ليس فى قليله الخمس، فأراد السؤال عن أقل مرتبة يجب الخمس فيه إذا بلغ الكنز إليه فلا يبعد تعارف التعبير عن هذا المعنى بعبارة السؤال فى الخبر ؛ أى أى مقدار فيه الخمس إذا بلغ الكنز إليه. فإذا كان السؤال عن أقل المراتب، فكونه ظرفاً لوجوب الخمس لا يفيد نفي الوجوب عن الأكثر، بل يثبت فيه بالأولوية كما هو واضح .

و بالجملة جملة السؤال بعد إرادة المعنى الثانى ظاهرة فى السؤال عن أقل المراتب لأنه محمول عليه من جهة اللابدية كما لا يخفى .

إذا عرفت أن لا تأييد للأول فيما ذكره فنقول: و يؤيد الثانى إفراد لفظ الكنز لأن السائل إذا كان متردداً بين أنواع الكنز فى وجوب الخمس فسأل عن تعيين ما يجب فيه الخمس من النوع، لتحقيق أن يقول: ما يجب فيه الخمس من الكنوز .

و لأن قيل بصحة إيراد لفظ المفرد وإرادة الجنس منه و تعارف ذلك عند تعيين نوع من ذلك الجنس أيضاً .

ليقال: لاشبهة فى أظهرية الجمع عند إرادة ذلك و أكثريته، و أظهرية الإفراد فى إرادة تعيين المقدار منه .

بعبارة أخرى إفراد الكنز أظهر فى إرادة تعيين المقدار من إرادة تعيين نوع منه لو سلم تعارفه، مع أنه فى محل المنع حيث إن المتعارف إيراد لفظ الجمع عند إرادة ذلك .

و يؤيده أيضاً بعد كون السؤال سؤالاً عن المراد من لفظ الكنز، و عما هو موضوع وجوب الخمس ؛ لأنه خلاف ديدن السائل عن الشرع - نوعاً - و بيانه خلاف وظيفة الشارع - نوعاً - و لهذا يكون وجوده نادراً فى الآثار. و لو أريد منه المعنى الأول لزم ذلك، كما هو واضح. و لا كذلك المعنى الثانى؛ لأنه سؤال عن جعل النصاب و هو حكم شرعي،



فليحمل عليه .

و يؤيده أيضاً مرسله المفيد عن الرضا عليه السلام قال: سأل عن مقدار الكنز الذي يجب فيه الخمس، فقال عليه السلام: ما يجب فيه الزكاة من ذلك، ففيه الخمس ومالم يبلغ حدّ ما يجب فيه الزكاة فلا خمس فيه<sup>(١)</sup>.

ثمّ مع قطع النظر عن هذه المذكورات و ملاحظة نفس الخبر على الجملة، فالمنصف يرى ظهوره في بيان مقدار النصاب، فهو الأقوى عند البصير فتبصّر. فإذا بلغ الكنز بماليّته نصاب الزكاة، ففيه الخمس .

### [مقدار النصاب في الكنز]

و هل في بلوغه النصاب يعتبر عشرون ديناراً أو مأتي درهم أو خصوص ما هو أقلّ اعتباراً بالنسبة إلى الآخر؟ وجوه: أقواها الأخير لصدق نصاب الزكاة على ما بلغ أحدهما دون الآخر، فلو بلغ الكنز مقدار مأتي درهم دون عشرين ديناراً يجب فيه الخمس و كذا العكس، و لو كان الكنز في الأوّل ديناراً و في الثاني درهماً كما لا يخفى .

ثمّ لا يخفى أنّه إن لم نقدر في الصحيحة السابقة<sup>(٢)</sup> استظهار أنّها في بيان مقدار النصاب أو في بيان تعيين النوع، بل تردّد الأمر و أجملت. قال الأستاذ: لاوجه للرجوع إلى العمومات من قوله: «كلّ ما كان ركازاً ففيه الخمس»<sup>(٣)</sup> و أمثاله، لأنّا نعلم بتخصيصها بأحد التخصيصين، فليرجع في غير صورة تعيّن التخصيص - و هي ما كان الكنز ذهباً أو فضّة وبلغ مقدار النصاب، فإنّه يجب فيه الخمس قطعاً - إلى الأصول و مقتضاها عدم وجوب الخمس في كنز غير الذهب و الفضّة و لو كان بمقدار، و فيهما إن لم يكن بمقدار و إن كان كنزاً مشتملاً على أحد النقدين غير البالغ حدّ النصاب، و على جوهر آخر بمقداره أو كان المجموع بمقداره. فمقتضى القاعدة وجوب الخمس في خصوص أحد النقدين ؛ لأنّ

١- من لا يحضره الفقيه ٢/٢١، وسائل الشيعة ٦/٣٤٦.

٢- أي: صحيحة البرنطبي .

٣- وسائل الشيعة ٦/٣٤٣.

النصاب إن كان معتبراً فحسب، ففيه الخمس في ضمن الجميع، وإن كان النوع معتبراً دون النصاب، ففيه الخمس أيضاً. ولكن الأصل عدم وجوبه في غيره للشك. فاستقم.

### [اعتبار جهة الوحدة في الكنز]

ثم إذا كان النصاب معتبراً فلا بد من اعتبار جهة وحدة فيه كما مر في المعدن. أما وحدة الإخراج، أو المستخرج أو المخرج بأن كان من جنس واحد أو المخرج منه أي الكنز. قال الأستاذ: ليس لنا ظهور في واحد من الوحدات لا في العمومات ولا في الصحيحة المخصصة لها<sup>(١)</sup>. فما استظهر الشيخ<sup>(٢)</sup> - رحمه الله - منها من اعتبار وحدة الإخراج عرفاً بأن لا يتخلل الأعراض ولو تعدد المدفون، غير مسموع. قلت: يمكن دعوى ظهور مثل قوله: «كلما كان ركازاً...» في وحدة المخرج منه عرفاً، فلو وجد مدفونين قريبين دفعةً فلا يبعد دعوى وحدتهما عرفاً.

ثم إن قلنا بصحة التملك بمجرد الوجدان قبل الاستخراج، فلا شبهة في عدم اعتبار وحدة الإخراج وإلا فلا بد من اعتبارها أيضاً.

وأما وحدة المخرج بناءً على اعتبار النصاب، فلا شبهة في عدم اعتبارها. وكذا وحدة المستخرج لظاهر الأدلة وعدم الاستفصال فيها. فلم يبق طرفاً للعلم إلا وحدة الإخراج أو المخرج منه، أو كليهما. ولا شبهة في تلازمهما في بعض الصور، فلا إشكال فيه، وفي صورة تفارقهما فالظاهر اعتبار وحدة المخرج منه فليتأمل.

ثم لما كان وجوب الخمس في الكنز منوطاً بتملكه، فتصدوا هنا لما يصح تملكه للواجد، وما لا يصح منه وإن كان خارجاً عن مسائل الكتاب وداخلياً في مبادئه، وحقها أن يبحث في كتاب المعاملات، وما يبحث فيه عن الأسباب المملّكة ولكنهم جروا على ذكر ذلك<sup>(٣)</sup> فيه ونحن نجري على منهجهم.

١- أي لصحيفة البزنطي. وسائل الشيعة ٣٤٥/٦.

٢- جواهر الكلام ٢٨/١٦، مصباح الفقهاء ١١٧/.

٣- كتاب الخمس للشيخ الأنصاري ١٣٤/.

## [المأخوذ من دار الحرب]

فنقول: إنَّ الكنز إمَّا يوجد في دار الحرب، أو في دار الإسلام و على التقديرين: إمَّا فيه أثر الإسلام أو لا؟

أمَّا المأخوذ من دار الحرب و لم يكن فيه أثر الإسلام، فلا شبهة و لا خلاف في صحّة تملكه للواجد بالحيّزة، كسائر المباحات، و لو احتمل كونه من مسلم أو من بحكمه من أهل الذّمة لأنّ الأصل عدم جريان يدٍ محترمة عليه .

و كذا لو كان فيه أثر الإسلام إذ لا حجّية فيه مع جريان الأصل المذكور و شمول أدلّة تملك المباحات لأنّه سبق إلى شيء لم يسبق إليه يد مسلم<sup>(١)</sup> و لو بحكم الأصل. فهو أحقّ به و أولى .

و القول بأنّ الأثر يدلّ على سبق يد المسلم و إنّما الشكّ في انتقاله منه إلى الحربي و الأصل عدمه، فيه ما لا يخفى؛ إذ لا دليل على حجّية مثل تلك الأمانة أي: أثر الإسلام، فلا يسدّ به احتمال نقش الحربي أثر الإسلام فيه للرّواج. و مثله المأخوذ من دار الإسلام و لم يكن فيه أثر الإسلام .

فتلخص صحّة التملك بالحيّزة في الصور الثلاث، و لا يجوز التمسك بمثل «الناس مسلّطون على أموالهم»<sup>(٢)</sup> و «لا يجوز التصرّف لأحد في مال غيره»<sup>(٣)</sup> و تعارضه لأدلّه تملك المباحات؛ للقطع بخروج مال الحربيّ و لا حجّية للعامّ في الشبهات المصادقية و لا يعارض أصالة عدم جريان يد محترمة عليه بأصالة عدم جريان يد حربيّ عليه، لعدم جريان الثاني حيث لا أثر له، فتكون الأولى جارية من غير معارض، فيتحقّق بها موضوع أدلّة تملك المباحات .

نعم قد يشكّل جريانها في هذه المواضع لسبق يد الإمام عليه السلام في مثلها بمادلّ «أنّه عليه السلام

١- وسائل الشيعة ٩٠/١٧، مصباح الفقيه ١١٧/ ١١٨ .

٢- عوالي اللثالي ٤٥٧/١ .

٣- مصباح الفقيه ١١٨/ .

وارث من لا وارث له»<sup>(١)</sup>، فإنّه مال لا وارث له ولو بحكم الأصل، فيكون للإمام عليه السلام، فلا يصحّ تملكه كالمباحات للعلم بسبق يده عليه السلام حينئذٍ فلا بدّ من إثبات إذنه عليه السلام في التملك.

ولكن يهوّن الخطب أنّه لو لا الإذن منهم عليهم السلام في خصوص الكنوز لزم لغويّة أدلّة الخمس فيها، فهي تدلّ بدلالة الاقتضاء على الإذن منهم عليهم السلام في خصوص الكنوز وإن لم يثبت إذن من الخارج.

### [المأخوذ من دار الإسلام]

وكذلك المأخوذ من دار الإسلام وكان فيه أثر الإسلام، لقيام احتمال كونه مال حربي أثر فيه أثر الإسلام للرواج، فإذا قام ذاك الاحتمال جرت أصالة عدم جريان يدٍ محترمة عليه ولا يعارضها ظهور أثر الإسلام وكونه في دار الإسلام بعد عدم دليل على حجّيته بالخصوص، فإنّ الظهور إنّما قدّم على الأصل في موارد خاصّة لقيام دليل خاصّ عليه: كالبلل المشتبهة قبل الاستبراء بحيث لولاه لجرى الأصل بلا رتباب. فيدخل بذاك الأصل تحت أدلّة صحّة تملك من سبق إلى شيء لم تسبقه يد مسلم<sup>(٢)</sup>.

فتلخص ممّا ذكرنا صحّة تملك الكنز في الصور الأربع بحسب الأصول والقواعد والقول بأنّه مال الإمام في الصور الأربع فيما علم عدم بقاء مالكه الأوّل، كما هو الغالب في الكنوز بإعانة أصالة عدم وارث له بما هو وارث فيكون للإمام حيث إنّ وارث من لا وارث له<sup>(٣)</sup>، فقد عرفت جوابه من ثبوت الإذن في التملك في أمثاله مضافاً إلى دلالة نفس أدلّة الخمس في الكنز عليه على نحو ما مرّ.

٢- عوالي اللثالي ٤٨٠/٣.

١- كتاب الوافي ٤٠/٢. (كتاب الخمس).

٣- وسائل الشيعة ٣٦٥/٦.

## [أخبار الكنز]

وَأَمَّا بِحَسَبِ الْأَخْبَارِ فَقَدْ يُقَالُ بِدَلَالَةِ طَوَائِفِ مِنْهَا عَلَى صِحَّةِ التَّمَلُّكِ:  
مِنْهَا أَخْبَارُ خَمْسِ الْكَنْزِ، فَإِنَّهُ لَا شَبْهَةَ أَنْ الْمُرَادُ مِنْهَا وَجُوبُ الْخَمْسِ عَلَى وَاجِدِهِ، لَا  
أَنْ فِيهِ الْخَمْسُ وَجَدَ أَوْ لَمْ يَوْجَدْ. وَلَا شَبْهَةَ أَيْضاً أَنْ وَجُوبُ الْخَمْسِ عَلَى شَخْصٍ فَرَعٍ  
تَمَلَّكَه مَا فِيهِ الْخَمْسُ. فَوُجُوبُ الْخَمْسِ عَلَى الْوَاجِدِ لَدَلِيلٌ عَلَى صَيْرُورَتِهِ مُلْكاً لِلوَاجِدِ  
بِالْوُجْدَانِ. وَالِاسْتِخْرَاجُ نَوْعٌ دَلَالَةٌ لِلْإِجْرَاءِ عَلَى الْمَلْزُومِ.  
وَلَقَدْ أُرِدَ عَلَيْهِ بِأَنَّهَا وَارِدَةٌ لِبَيَانِ وَجُوبِ الْخَمْسِ فِي الْكَنْزِ بَعْدَ كَوْنِهِ مَمْلُوكاً، وَأَمَّا أَنَّهُ  
بِأَيِّ وَجْهِ يَمْلِكُ فَلَيْسَتْ الْأَخْبَارُ فِي مَقَامِ بَيَانِهِ، فَلَيْلِ تَمَسُّسٍ لَهُ دَلِيلٌ آخَرُ.  
لَكِنْ لَا يَخْفَى أَنَّهُ لَا وَجْهَ لَذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَعْضِ الْإِطْلَاقَاتِ، بَلْ مِثْلُ قَوْلِهِ: «كَلَّمَا كَانَ  
رَكَازاً» يَدُلُّ بِالْعُمُومِ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مُلْكاً لَوَاجِدِهِ فِي الصُّورِ الْمُتَقَدِّمَةِ لَزِمَ التَّخَصُّصُ  
بِالْمَخْصَصِ.

وَمِنْهَا صَحِيحَةُ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّارِ يَوْجَدُ فِيهَا  
الْوَرَقَ أَيْ الدِّرَاهِمَ الْمَضْرُوبَةَ - وَلا شَكَّ أَنْ إِطْلَاقَهُ يَشْمَلُ الْكَنْزَ - قَالَ ع: إِنْ كَانَتْ  
مَعْمُورَةً فِيهَا أَهْلُهَا فَهُوَ لَهُمْ، وَإِنْ كَانَتْ خَرِبَةً قَدْ جَلَى عَنْهَا أَهْلُهَا، فَالَّذِي وَجَدَ الْمَالَ أَحَقُّ  
بِهِ <sup>(١)</sup> حَيْثُ إِنَّ السُّؤَالَ شَامِلٌ لِلْكَنْزِ وَهُوَ ع فِي مَقَامِ الْبَيَانِ حَيْثُ فَصَّلَ بَيْنَ الْمَعْمُورِ وَ  
غَيْرِهِ وَمَعَ ذَلِكَ لَمْ يَسْتَفْصِلْ بَيْنَ الْكَنْزِ وَغَيْرِهِ، عَلِمَ أَنَّ الْكَنْزَ أَيْضاً يَمْلِكُ بِمَجْرَدِ الْوُجْدَانِ.  
وَنَحْوُهَا مَصْحُوحَةٌ أُخْرَى <sup>(٢)</sup> وَقَدْ يَحْمِلَانِ بِصُورَةٍ مَا بَعْدَ التَّعْرِيفِ بِشَهَادَةِ الْمُوثِّقَةِ  
الْقَائِلَةِ بِأَنَّهُ قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي رَجُلٍ وَجَدَ وَرَقاً فِي خَرِبَةٍ: أَنْ يَعْرِفَهَا فَإِنْ وَجَدَ مِنْ  
يَعْرِفَهَا وَإِلَّا تَمَتَّعَ بِهَا <sup>(٣)</sup>.

وَلَا شَبْهَةَ أَنْ نَقْلَ هَذِهِ الْقَضِيَّةِ عَنْهُ ع لَيْسَ إِلَّا لِبَيَانِ الْحُكْمِ وَإِلَّا لَغَى حَيْثُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ

١- وسائل الشيعة ٣٥٥/١٧.

٢- نفس المصدر والموضع.

٣- نفس المصدر والموضع، جواهر الكلام ٣٠/١٦.

غرائبه عليه السلام كي يكون في مجرد نقله فائدة فافهم .

## [الكنز في الأرض المملوكة للغير]

و لا يخفى ظهورها في اللقطة فقط دون الكنز بخلاف الصحيحة كما مرّ لمكان تنكير «الورق» في الموثقة دونها، و لظهور كيفة السؤال في الصحيحة فيما يعمّ الكنز حيث سئل عن الدار يوجد فيها الورق. بل يمكن دعوى ظهورها في خصوص الكنز بخلافها في الموثقة، حيث إنّ السؤال عن وجدان ورق في خربة و هو ظاهر في خصوص اللقطة كما ليس يخفى ذلك عند من له ذوق سليم و شمّ مستقيم. فلاوجه لتقييد الصحيحة بما بعد التعريف لأجل الموثقة ؛ لما عرفت من اختلاف موضوعهما، فلا تنافي بينهما و لا تعارض . و إن أبيت إلاّ عن ظهورهما في الأعمّ، فلا ريب أنّ ظهور إطلاق الصحيحة في الكنز أقوى من ظهور الموثقة فيه فيقدّم المطلق على المقيّد بالنسبة إلى الكنز و يحمل عليه بالنسبة إلى غيره، فلا يثبت التعريف في الكنز .

و من هنا ظهر حال الموثقة بالنسبة إلى إطلاقات أدلة الخمس في الكنز ؛ كقوله: «كلّما كان ركازاً ففيه الخمس»<sup>(١)</sup>، فإنّه لا شبهة أنّ ظهورها في الإطلاقات أقوى من ظهور الموثقة في الكنز على فرض تسليم ظهور لها فيه، مع أنّك عرفت ما فيه، فلاوجه لتقييد الإطلاقات بما بعد التعريف لأجل هذه الموثقة، كما لا يخفى .

فتلخص أنّ إطلاقات الخمس في الكنز و عموماته تدلّ على كونه ملكاً لو واجده مع ما عرفت من الأصل المتقدّم سواء كان في دار الحرب أو في دار الإسلام ؛ إذا لم يكن في ملك شخص خاصّ غير الإمام عليه السلام سواء كان فيه أثر الإسلام في صورتين أم لم يكن .

بقي الكلام فيما يوجد في دار الإسلام في ملك شخص خاصّ ؛ فينبغي أن يتكلّم أنّ مجرد كون الأرض أو الدار في يد المالك هل يوجب ثبوت يده على ما فيها من الدفينة أو لا؟ لا ريب أنّ اليد استيلاء عرفي و يبعد صدقها على المدفون في الأراضي. و أمّا المدفون

في الدار فقد يقال: إنه أيضاً كذلك إلا أن فيه تأملاً ويشهد لثبوت اليد على المدفون في الدار، الصحيحتان المتقدمتان<sup>(١)</sup>، إذ يبعد أن يكون الحكم بأنه لأهلها على خلاف القاعدة، بل إنما يكون لأجل ثبوت اليد.

فالصواب أن يعرفه المالك، فإن عرف وإلا تملكه سواء كان وجدانه قبل ابتياعه الدار أو بعده. والأحوط ذلك في الأراضى أيضاً لشبهة اليد.

وأما أنه ليس بلقطة، فظاهر، فلا يحتاج إلى تعريف العام لعدم صدق اللقطة على المذخور.

ثم إن ما ذكرنا من تعريفه للمالك إنما هو لغلبة كونه أهلها، وإلا فقد يصدق أهل الدار على غير المالك؛ كمن استأجرها مدة متمادية. بحيث شاع عرفاً أنه أهلها، فالساكن فيها في قليل من الزمان، لا يقال: إنه أهلها.

ثم إن الاحتياج إلى تعيين مفهوم الأهل إنما كان إذا احتمل أن المدفون لساكنها، وأما إذا قطع بعدمه، كما هو الغالب فليعرفه للمالك لصدق الأهل عليه وإن لم يسكنها فعلاً.

نعم لو لم يسكنه بعد، بل بناها لمجرد الإيجار أو لسكون من هو عن رعيته، كبعض القرى، فقد يقال بعدم صدق الأهل عليه حينئذٍ إلا أن وجوب التعريف. كما عرفت ليس لكونه أهلاً تعبداً، بل لكونه لأجل اليد، فالمالك وإن لم يكن أهلاً إلا أن له يد عليها.

فتلخص أن وجوب التعريف لا بد فيه من أحد الأمرين: إما صدق الأهل على الساكن واحتمال كونه منه إن لم يكن مالكاً. وإما كونه مالكاً وإن لم يحتمل أنه منه؛ لليد ولصدق الأهل أيضاً. فتأمل.

وأما إذا وجد في ملكه الذي تملكه بالإرث أو بالحيازة، فهو له بلا إشكال.

ثم لا يخفى أن ما ذكرنا سابقاً من تملكه الموجود في دار الغير إذا لم يعرفه المالك، قد يستشكل فيه من جهة الصحيحتين المتقدمتين حيث أطلق فيهما أنه لو كانت معمورة فهو لهم ولم يقيده بعرفانهم.

و يشهد على هذا الإطلاق موثقة إسحاق بن عمّار قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة، فوجد نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه ولم يزل يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يسأل عنها أهل المنزل لعلمهم يعرفونها. قلت: فإن لم يعرفوها؟ قال: يتصدق بها»<sup>(١)</sup>. بدعوى ظهورها في التصديق عنهم لا عن نفسه لكنّها لو لم نقل بظهور كونها عن نفسه ممنوعة كما لا يخفى. وقد مرّ احتمال تقييد الصحيحتين المتقدمتين بعدم الإنكار لأجل الموثقة المتقدمة.

### [لو تنازع المالك و المستأجر في الكنز الموجود في الدار]

ثمّ لو تنازع المستأجر و المالك في الكنز الموجود في الدار المستأجرة، فهل يتقدّم قول المالك أو المتسأجر؟ لاشبهة أن الأصول العدميّة في المقام كلّها مثبتة لا تفيد شيئاً، بل المثمر هو ثبوت اليد بالنسبة إليه.

فنقول: لاشبهة أن يد المستأجر على العين يدٌ حسيّة، و يد المالك يدٌ مالكيّة، و يد المالك على الدار وإن لم نقل بكونها يداً على المذخور فيها حقيقة، لكنّ العرف يرى ذلك كأنّه يدٌ عليه و لا كذلك اليد الحسيّة عند العرف، فيقدّم قول المالك، و لا كلام في صدق الأهل عليه. فلا تنافيه الصحيحتان الماضيتان. فتأمّل.

### [لو اشترى دابة فوجد في جوفها شيء]

و لو اشترى دابة فوجد في جوفها شيئاً، هل هو كالمباحات يتملّك بمجرّة الوجدان أو لا؟

الأقوى عدم الجواز لصحيحة عبد الله بن جعفر إلى أن قال: فوقّع عليه السلام: «عرّفها البائع، فإن لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله إياه»<sup>(٢)</sup>. وهي بإطلاقها تدلّ على عدم الفرق في



ذلك بين علمه بوجوده في جوفها في أزمة تملك الملاك المتعددة أو لا .  
وكذا تدلّ على عدم الخمس فيه مع عدم شمول أدلة الكنز له، وإن كان ربما يقال  
بشمول مثل قوله «كلما كان ركازاً...» لكن ليس يخفى عدم صدق الركاز عليه أو انصرافه  
عنه، وليس بملقطة أيضاً كي يحتاج إلى التعريف العام لعدم صدقها عليه لأنها مال ضاع  
عن صاحبه، وهذا مال ضاع صاحبه. فتأمل .

ويتعدى من الجزور والبقرة اللتين في السؤال إلى غيرهما من الدواب المملوكة  
لإلى كلّ دابة ولو كانت وحشاً. وعليه لا وجه للاستشكال فيما يوجد في جوف السمكة  
المبتاعة للعلم بأنه ليس من البائع، ومجرد يده على السمكة ليس يداً عليه، فهو  
كالمباحات يملك من غير تعريف، إلا أن يحتمل أنه من البائع. فتأمل .

### [الغوص و تفسيره]

و منها الغوص: ولا إشكال ولا خلاف في وجوب الخمس فيه نصّاً و فتوى إلا أن  
الأخبار على طائفتين: إحداهما وهو الأكثر: العنوان فيها الغوص. وهو بمعنى الخوض في  
الماء. وفي الثانية العنوان: ما يخرج من البحر .

ولا شبهة أن بين العنوانين عموماً من وجه، لأن الأول يصدق في غير البحر من  
الشطوط أيضاً، والثاني يصدق على الإخراج بالآلة أو من وجه الماء على بُعد في الأخير،  
فهل هي في بيان موضوع واحد، عبّر عنه بتعبيرين حتّى يجب صرف

أحدهما إلى الآخر أو صرفهما إلى مورد التصديق بتقييدهما أو تقييد أحدهما أو  
بدعوى الانصراف فيهما أو أحدهما أو لا، بل كلّ منهما بيان لموضوع عليحدة و لاتنافي  
بينهما لكونهما مثبتين فلا وجه لصرف أحدهما إلى الآخر، بل يعمل بهما .

و ملخص ذلك يرجع إلى وجوه أربعة:

إحداها: أنه لاتنافي لكونهما مثبتين، فيعمل بهما من دون ارتكاب خلاف ظاهر في  
أحدهما و اقتصاره عليه في كلّ من الطائفتين بأحد العنوانين، إمّا لعدم السؤال إلا عنه. أو  
لوجه آخر لا يخصنا العلم به .

الثانية: بعد البناء على تنافيهما، حمل الغوص على ما يخرج من البحر لتقييد به في مورد الثاني، أو بدعوى الانصراف إلى ما يخرج من البحر لغلبته وكونه من أفراد الشائعة، والغوص في غير البحر من الأفراد النادرة .  
الثالثة: عكس ذلك تقييداً أو انصرافاً حيث إن غالب أفراد الغوص ما يخرج من البحر فسُمي به لشيوع تلك الأفراد .

الرابعة: التقييد أو دعوى الانصراف من الطرفين، لكي ينحصر موضوع الحكم في خصوص مورد تصادقهما وهو ما يخرج من البحر بطريق الغوص. ولا ينافي ذلك دعوى الإجماع على عدّ الغوص من السبعة دون عنوان ما يخرج من البحر، إذ هو على فرض ثبوته لا يزيد على أخبار الغوص، مع أنّ اختلافهم في أنّ المناط هو عنوان الغوص أو ما يخرج من البحر بعد عدّهم الغوص من السبعة لدليل على إرادتهم الأعمّ من الصور الأربعة.

قلت: لمّا لم نعلم التنافي بينهما كما مرّ، فلا وجه لتقييد أحدهما بالآخر؛ بل يعمل بهما. وإن أبيت إلّا عن إرجاع أحدهما إلى الآخر، فليرجع عنوان ما يخرج، إلى الغوص و ليأخذ بإطلاقه، فإنّ ذلك بعد ذلك أقوى عندنا .

### [هل تعتبر جهة الوحدة]

ثمّ لإشكال في عدم اعتبار وحدة جنس المخرّج، فلو خرج جنسان مجموعهما دينار، دون كلّ منهما فالخمس فيه واجب .  
و هل يعتبر الدفعة؟ الظاهر عدمه ما لم يعرض، فإنّ أعرض مع الفصل المعتقد به فلا إشكال في عدم الوجوب، كما لا إشكال في الوجوب لو لم يعرض مع عدم الفصل المعتقد به بين الإخراجين. وأمّا لو أعرض مع عدم الفصل المعتقد به أو لم يعرض مع الفصل المعتقد به، ففيه إشكال. ومع الشكّ فالأصل عدم الوجوب من جهة الغوص .

## [المأخوذ من البحر]

ثمّ الظاهر عدم الإشكال في وجوب الخمس فيما إذا كان المخرج من الجواهرات المتكوّنة في البحر: من اللؤلؤ و المرجان و الزبرجد و الياقوت ؛ كما في مورد رواية البرنطي<sup>(١)</sup> و أمثال ذلك ممّا هو متبادر من الغوص و يكون المقصود منه غالباً ذلك. و أمّا الذي لم يتكوّن فيه، بل دخل فيه بانكسار سفينة وغيرها من الأموال حتّى الدراهم و الدنانير، فيقع الكلام فيه من جهتين :

إحدهما: وجوب الخمس و عدمه و الظاهر عدم الوجوب مطلقاً، و لو صحّ تملّكه، إذ لا إطلاق لأدلة الغوص، فإنّها وردت في مقام بيان تشريع الخمس فيه، كما لا يخفى. و رواية السكوني لو عمل بها فإنّما تدلّ على جواز تملّك ما أخرجه الغائص و ليست فيها دلالة على الخمس، كما لا يخفى. فالأصل عدم وجوبه إلّا فيما ثبت .

و ثانيتهما: جواز تملّكه و عدمه. فنقول: إن كان المخرج من المباحات الأصليّة غير المتكوّنة في البحر فلا إشكال في جواز تملّكه .

و إن كان من السفن المنكسرة و لو من الدراهم و الدنانير أو غيرهما. فلو لم يعلم بجريان يدٍ محترمة عليه، فلا إشكال أيضاً في تملّكه بمقتضى الأصل المتقدّم. و إن علم ذلك، فإن عملنا برواية السكوني، فما أخرجه فهو له و إلّا فيشكل و ليس بلبقة، بل إن علم مالكة فهو و إلّا فهو بحكم مجهول المالك. و كيف كان لادليل على وجوب الخمس فيما جاز تملّكه من جهة الغوص، بل داخل في أرباح المكاسب و الغنيمة المطلقة .

و من هنا ظهر حال الحيوان المخرج بالغوص و كان له قيمة، فإنّه لم يثبت وجوب الخمس فيه بأدلة الغوص لعدم الإطلاق .

و كذا عنوان ما يخرج من البحر فإنّه لو قيل بإطلاقه فإنّما يقال في مثل رواية البرنطي: قال سألتّه عمّا يخرج من البحر من اللؤلؤ و الياقوت و الزبرجد و عن معادن الذهب

والفضة؟ فقال ﷺ: إذا بلغ ثمنه ديناراً ففيه الخمس<sup>(١)</sup>.  
و لو سلّم كونه في مقام البيان أيضاً لا يفيد، لمكان الأمثلة، فإنّ غايته التعدي إلى  
أمثالها من الجواهرات المتكوّنة في البحر لا إلى كلّ شيء .

### [نصاب الغوص]

ثمّ إنّّه يدلّ على أنّ نصاب المخرج دينار. والظاهر عدم الخلاف فيه. واشتمالها على  
ما لم نقل به من نصاب المعدن لا يضرّ بذلك، ومنه يستفاد ما سبق من عدم اعتبار وحدة  
المخرج أيضاً لعود الضمير في قوله «ثمنه وفيه الخمس» إلى «ما يخرج» لا إلى كلّ من  
الأمثلة، كما لا يخفى .

### [العنبر المأخوذ بالغوص]

و يجب الخمس في العنبر بلا خلاف ظاهراً. ويدلّ عليه صحيحة الحلبي: قال  
«سألت: أبا عبد الله ﷺ عن العنبر و غوص اللؤلؤ؟ قال ﷺ: عليه الخمس»<sup>(٢)</sup>. و ظاهره أنّه  
ليس بالغوص، كما أنّ المعروف أنّه يؤخذ من وجه الماء .  
قال الأستاذ: و حيث إنّ ظاهره ذلك، فيشكل فيه ثبوت النصاب الثابت للغوص و لو  
لا هذا الخبر لم نقل بوجوب الخمس فيه إلّا أنّه ثابت به و الأصل عدم النصاب.  
قلت: قد علمت ممّا أنّه لا بدّ بأخذ كلا العنوانين من الغوص و ما يخرج من البحر.  
ولا شبهة أنّ الثاني يصدق على ما يؤخذ من وجه الماء سيّما إذا كان أصله خارجاً من  
الماء، فإنّ العنبر كذلك حيث يخرج من بقر البحر، و دليل النصاب إنّما يثبت له عنوان ما  
يخرج من البحر، كرواية البنظري المتقدمة مع أنّ كونه أصلاً برأسه في قبال السبعة<sup>(٣)</sup> بعيد.  
فافهم .

٢- وسائل الشيعة ٣٤٧/٦.

١- نفس المصدر و الموضع.

٣- جواهر الكلام ٥/١٦.

### [ما يفضل عن مؤنة السنة]

و منها ما يفضل عن مؤنة السنة من الفوائد وأرباح المكاسب. لا يخفى أن عبارات الأصحاب في الفتوى ودعوى الإجماع بين إناطة الحكم بالاستفادة وإناطته بالاكْتساب<sup>(١)</sup>. والأعمّ منهما الأول. و مضمون جملة من الأخبار هو التعبير بالفائدة والإفادة، وهي أعمّ من الأولين لعدم اعتبار الاختيار فيها، كما اعتبر في الأولين، فثبوته في الفوائد في الجملة إجماعي لاشبهة فيه ولا ريب يعتريه وإن اختلف كلمتهم بعد ذلك في التحليل وعدمه. وبذلك أيضاً نطق الكتاب من قوله: «وَأَعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ...»<sup>(٢)</sup> لأنّ الغنيمة مطلق الفائدة لغة، بل وعرفاً، والمورد لا يكون مخصّصاً، فلا يحتاج في الحمل عليه إلى ماورد في تفاسيره<sup>(٣)</sup>، كما لا يخفى وقد مرّ ذلك سابقاً أيضاً.

وبذلك ورد أيضاً أخبار كثيرة<sup>(٤)</sup> دلّت على الإصرار والتأكيد في خمس الفوائد والاكْتسابات، حتّى الأخبار<sup>(٥)</sup> الدالّة على التحليل حيث إنّ التحليل لا يكون إلّا عند ثبوته كما لا يخفى.

وأما مقدار دلالتها، فقد عرفت أنّ الآية تدلّ على ثبوته في مطلق الفائدة سواء كانت على نحو الاكْتساب المقصود منه المائيّة، أو على نحو الاستفادة التي هي أعمّ منه، أو بلاختيار، كالإرث والهبة ممّا يحصل قهراً إذ كلّها فائدة.

وأما الأخبار؛ فبعضها صريح في ذلك. كما في مكاتبة أبي جعفر<sup>(٦)</sup> وفيها: وأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام<sup>(٦)</sup>. الخبر.

وما روي في بصائر الدرجات. وفيه: والله لقد يسّر على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم جعلوا ربّهم واحداً وأكلوا أربعة<sup>(٧)</sup>. الخبر. فإنّ إطلاقه يشمل الفوائد كلّها.

١- كتاب الخمس للشيخ الأنصاري / ٧١.

٢- الانفال / ٤١.

٣- مجمع البيان ٥٤٣/٤، وسائل الشيعة ٣٥٠/٦.

٤- وسائل الشيعة ٣٤٨/٦ - ٣٥١.

٥- كتاب الرافي ٤٥/٢ (كتاب الخمس).

٦- بصائر الدرجات / ٩.

٧- وسائل الشيعة ٣٤٩/٦.

وكذا الأخبار الواردة في تفسير الآية<sup>(١)</sup>.  
وكذا في خبر طويل عن رسول الله ﷺ إلى أن قال: وإخراج الخمس من كل ما يمكنه أحد من الناس...<sup>(٢)</sup>.  
وفي خبر آخر بعد السؤال أنه في أي شيء؟ قال ﷺ: في أمتعتهم وصنائعهم<sup>(٣)</sup>.  
وغير ذلك من الأخبار، وما تدلّ منها على وجوب الخمس في الاستفادات أو الاكتسابات بالخصوص، فإنما هو من جهة وقوع السؤال عنها. أو من جهة غلبة حصول الفوائد بهذا النحو. هذا مع عدم دلالة على الانحصار، فلا تنافي بينهما حتى يحمل العام على الخاص.

### [الإجماع في المسألة]

وأما الإجماع: فهو وإن عرفت أنه بين إناطته الحكم بالاستفادة وبين إناطته بالاكتساب إلا أن الظاهر إرادتهم الأعم، كما يظهر من تصريح بعضهم<sup>(٤)</sup>، فإذا قد قامت الأدلة الثلاثة على وجوب الخمس في مطلق الفائدة.

### [أخبار التحليل]

إذا عرفت ذلك، فأعلم أنه ذهب بعضهم<sup>(٥)</sup> إلى تحليلهم - عليهم السلام - الشيعة عن هذا القسم من الخمس لأجل أخبار كثيرة وردت عنهم - عليهم السلام -:  
منها ما عن أبي عبد الله ﷺ قال: «إن لنا أموالاً من غلات و تجارات و غير ذلك و قد علمت أن لك فيها حقاً أي الخمس، كما هو الظاهر؟ قال ﷺ: نعم فلم أحللنا ذلك

١- الأصول من الكافي ١/٥٤٤، الاستبصار ٢/٥٤، مجمع البيان ٤/٥٤٤.

٣- نفس المصدر ٦/٣٤٨.

٢- وسائل الشيعة ٦/٣٨٦.

٤- جواهر الكلام ١٦/٥٢، مصباح الفقيه ١٢٧ و ١٢٩.

٥- جواهر الكلام ١٦/٤٨.

لشيعتنا؟<sup>(١)</sup> بحذف همزة الاستفهام و يجوز «دخول» لم على الماضي في لغة، كما نقل، ويجوز أن يكون نفيًا بلا استفهام بناءً على ما في بعض النسخ من قوله: «إلا لتطيب ولادتهم، وكلّ مَنْ والى آبائي، فهو حلّ ممّا في أيديهم فليبلغ الشاهدُ القريب، الغائب البعيد لكي لا يسئل ذلك عنّا كثيراً، فيفشي أمرنا وأمرهم»<sup>(٢)</sup>. كما هو الظاهر من إنكاره الأوّل، بناءً على عدم الاستثناء.

و أمّا بناءً على وجود حرف الاستثناء، فيكون أقوى ظهوراً في التحليل المالكي لا الشرعي. وكيف كان لا يصير معنى «فليبلغ الشاهد...» بطناً بعد بطن، حتّى يستظهر منه التحليل الشرعي مع عدم الملازمة بينهما أيضاً. و ينبغي أن تقتصر على الإيراد في دلالة تلك الأخبار من دون نقلها لأنّه بعد وضوح عدم دلالتها لافائدة في نقلها.

### [توجيه أخبار التحليل]

فنقول: مع الغضّ عمّا يرد على غالبها بالخصوص ممّا أطلق فيه لفظ الخمس، و[عن] الحقّ من إجمالهما لأنّه لم يعلم أنّهما بأيّ معنى أريد؛ أخمس الأرض أو خصوص أرباح المكاسب أو خصوص خمس المناكح والمساكن؟ ومن الحقّ المعنى المتقدّم من أنّ الدنيا كلّها لهم أو الأنفال أو الخمس بما فيه من المراتب؟ يرد عليها وجوه:

الأوّل: أنّ المراد بها التحليل الشرعي لأجل ابتلاء الشيعة غالباً، بل طرّاً بمن لا يخمس ماله. فلو لم يحلّل لهم لأختلّ نظام معاشهم و معادهم؛ ضرورة تحقّق ذلك لو انسدت أبواب معاملاتهم و معاشرتهم معهم مع ما فيه من خوف تلف النفوس أيضاً.

وكذا لو جازت لهم ذلك أيضاً، وكانوا مكلفين بالخمس فعلاً؛ بديهة عدم تمكّنهم من الاتّقاء من الخمس مع المعاشرة و الاختلاط و الابتلاء، بمن لا يخمس، فكان وجوب الخمس عليهم غالباً حرجاً شديداً و عسراً أكيداً، فأحلّت لهم لأجل ذلك، فإذا كان ملاك

الحلية هو ذلك، فترتفع بارتفاعه .

الثاني: أن يكون المراد التحليل المالكي الذي يختلف في شخص دون شخص. أو في زمان دون زمان. أو في بعض الأموال دون بعض. وكيف كان يختص بأزمنتهم لكونه عليه السلام مالكاً وولياً للمالك حيث إنه أولى بهم من أنفسهم، فكيف من أموالهم. ووجه تحليلهم ما ذكر سابقاً .

و يشهد لذلك أيضاً اختلافهم عليهم السلام في التحليل و عدمه و لو كان حكماً شرعياً لما اختلفوا عليهم السلام فيه ؛ حيث إن الأمير عليه السلام قد حلّله <sup>(١)</sup>، والرضا عليه السلام قد منعه أشد منع <sup>(٢)</sup>، والباقر و الصادق عليهما السلام قد يكونان يأخذان ما أتى إليهم، ويحلّلون عن بعض ما لم يؤت إليهم <sup>(٣)</sup>.

و يشهد لذلك كثرة سؤالهم عن ذلك من كلّ منهم عليهم السلام حتّى من صاحب العصر عجل الله فرجه <sup>(٤)</sup>. فلو فهموا من التحليل التحليل التشريعي لما كان وجه لسؤالهم عن الأئمة المتأخّرة - عليهم السلام - لوضوح الأمر لهم من الصدر الأوّل، فلم يكن يخفى ذلك عليهم. فعلم أنّهم فهموا التحليل المالكي، حتّى احتاجوا إلى الإذن عن كلّ واحد منهم - عليهم السلام -.

و يؤيد ذلك أيضاً التعبير في بعض الأخبار: إنّنا قد أحللنا للشيعة لتطيب ولادتهم <sup>(٥)</sup>، من إشعاره بحصر التحليل بهم لا من جانب الله، فيكون تحليلاً مالكياً.

و يشهد لذلك أيضاً عدم عمل المشهور <sup>(٦)</sup> بها وإعراضهم عمّا يدّعى دلالتها عليه مع كونها بمرائيهم فلم يفتوا بالتحليل إلاّ شرذمة قليلة من المتأخّرين <sup>(٧)</sup>.

الثالث: أن يكون المراد خصوص المناكح، كما يشعر به التعليل بطيب الولادة، كما في

١- وسائل الشيعة ٣٧٩/٦ .

٢- كتاب الوافي ٤٦/٢ (كتاب الخمس)، جواهر الكلام ١٦٠/١٦ .

٤- نفس المصدر ٣٨٤/٦ .

٣- وسائل الشيعة ٣٨٢/٦ .

٦- جواهر الكلام ١٥٨/١٦ .

٥- وسائل الشيعة ٣٨١/٦ .

٧- نفس المصدر ١٧٥/١٦ .



بعضها<sup>(١)</sup> والحمل على الأئنال و غير ذلك فى البعض الآخر ممّا فيه لفظ الحق<sup>(٢)</sup> والخمس المطلق .

لا يقال: طيب الولادة لا يلزم خصوص حليّة الأمّهات، بل المأكولات والمشروبات أيضاً، فهو دليل على العموم .

لأنّا نقول: المعروف من طيب الولادة هو مقابل الخبث الحاصل من الزنا. وإرادة غيره صار بحيث يقطع بمجازيّته حسب المتعارف، كما لا يخفى .

و يشهد لذلك كثرة نقل الأخماس إليهم فى الخفاء كما علم من السير والتواريخ والأخبار فى زمن موسى والعسكري<sup>(٣)</sup> عليهما السلام، فليكن المحلّ ما فى نقله<sup>(٤)</sup> إفشاء.

و يشهد لذلك أيضاً قوله: «على كلّ امرء غَنِم أو اكتسب، الخمس» إلى أن قال: «إلّا من أحللنا الشيعة لتطيب ولادتهم»<sup>(٥)</sup> دلّ على حصر الحلّ بالمناكح. ولا ريب أنّ الظاهر من قوله ﷺ: «أحللنا» الحليّة المالكيّة .

ثمّ لا شبهة فى ظهور الأخبار المثبتة للخمس فى فعليّة وجوب الخمس حتّى الآية ولو مع الغضّ عمّا ورد فى تفسيرها<sup>(٦)</sup>. فحملها على أصل وجوب التشريع مع ما فيها من التشديد والتأكيد حمل بعيد لا يرتضى به المنصف، و حينئذٍ فأخبار التحليل لو لم نقل بظهورها فى أحد الوجوه المذكورة الّتي لا ينافى ثبوته عند عدم تلك الموانع، فلا أقلّ من عدم ظهورها أيضاً فى التحليل المنافى. وإجمالها يكفى فى وجوبه الفعلى مع أنّه لو ادّعى ظهورها فى التحليل الدائم أيضاً. فالتصرّف فيها بحملها على أحد الوجوه المذكورة أقرب جمع عرفى، كما لا يخفى .

١- وسائل الشيعة ٣٨١/٦ .

٢- نفس المصدر ٣٨٠/٦ .

٣- الإرشاد للمفيد ٢٤٤/، ٢٨٠، الغيبة للشيخ الطوسي ٣٥٠ .

٤- أي: فلا بدّ أن يكون المحلّ من الأخماس هو المقدار منها يكون فى نقلها إليهم إفشاء، لا أزيد منه.

٥- وسائل الشيعة ٣٥١/٦، جواهر الكلام ٤٧/١٦ .

٦- وسائل الشيعة ٣٥٠/٦، مجمع البيان ٨٣٦/٢ .

هذا و لكن لو شوهـد فيها بعين الإنصاف فلا أقلّ من عدم ظهورها في شيء ينافي الأخبار المثبتة. وإن أبيت إلّا عن ظهورها في تحليل شيء، فليكن ذلك المناكح حيث ورد عن إمام عصرنا - عجل الله فرجه - «أما الخمس فقد أبيح لشيعتنا وجعلوا منه في حلّ إلى أن يظهر أمرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث»<sup>(١)</sup>. ولا شبهة أن المراد بالخمس المعهود الواقع في كلام السائل، و حيث إنّه غير معلوم فيصير مجملًا لانعلم أيّ خمس أو خمس أيّ شيء أراد؟

نعم لو ادّعي القطع بإرادة المناكح على أيّ حال لمكان التعليل، فلا لزم على مدّعيه، بل لو قيّد ذلك بخصوص سهمه عليه السلام فقد أحسن في دعواه. و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا خبر على التحليل الذي يفيدنا إلّا هذا التوقيع الذي عرفت إجماله على فرض صحّة سنده<sup>(٢)</sup>.

نعم دعوى القدر المتيقّن في المناكح مطلقاً، أو في خصوص سهمه عليه السلام، قد عرفت أنّها غير بعيدة؛ لأجل هذا التوقيع لأجل الأخبار المتقدّمة لما عرفت أن التحليل الثابت هو التحليل المالكيّ، فلا يفيدنا تحليل غير صاحب عصرنا عليه السلام مالم يحرز إمضاءه عليه السلام، فلولاهذا التوقيع لكان مدّعي القطع بتحليل المناكح أيضاً مجازفاً. فتبسّر و لاتكن متجرّياً.

### [موضوع وجوب الخمس في أرباح المكاسب]

ثمّ إنك عرفت سابقاً أن موضوع وجوب الخمس في هذا القسم هو الفائدة؛ سواء كان بنحو الاكتساب أو الاستفادة، أو بلاختيار لكثير من الأخبار. و ما عبّر فيها بعنوان الاكتساب، أو الاستفادة فإنما هو لأجل وقوع السؤال عن ذلك لالخصوصيّة فيه، كما هو واضح.

و قد عرفت أيضاً أن معقد الإجماعات المنقولة وإن كان هو الاستفادة أو الاكتساب

إلا أن الظاهر إرادتهم الأعمّ من ذلك<sup>(١)</sup>، كما أن بعضهم مصرّح بذلك أيضاً، وكيف كان ففي إطلاق الآية والأخبار المفسّرة<sup>(٢)</sup> لها وغيرها كفاية إلا أن الكلام يقع في بعض الصغريات، فلاشبهة في صدقها على الإرث والهبة والصلة والجائزة، ومطلق الهدايا والصدقات كما نطق ببعضها الأخبار<sup>(٣)</sup> وأوجب فيه الخمس. وما ذلك إلا لصدق الفائدة. وقد يفرق بين الإرث المترتب وغيره<sup>(٤)</sup> في عدم الخمس في الأوّل ولعلّه لعدم صدق الفائدة. وكيف كان فالمناط هو صدقها، كما لا يخفى.

وأما الصّدق<sup>(٥)</sup> و عوض الخلع ونحوه، فهل هي من الفوائد أو لا؟ من كونه عوض البضع وعلاقة الزوجيّة فيكون في مقابل نقص ولو بحسب الاعتبار أو في مقابل حقّ، ومن عدم كون ذلك معاوضة حقيقيّة، وصدق الفائدة عرفاً. والثاني أولى، وعند الشك فأصالة عدم وجوب الخمس محكمة.

### [المراد من المؤنة المستثناة]

ثم لا إشكال في إخراج المؤنة، وكون وجوب الخمس بعدها؛ للأخبار الكثيرة التي قد مرّت جملة<sup>(٦)</sup> منها، والإجماع<sup>(٧)</sup> على أن الخمس في فاضل المؤنة. إنّما الكلام في المؤنة، والكلام فيها يقع في جهات: الأولى: هل يعتبر في المؤنة الاقتصاد والتوسّط بحسب حاله وحال عياله المتعارفة بحيث لو أفرط عنها حسِب الزائد عليه، كما هو المشهور<sup>(٨)</sup> أو لا، بل يعتبر المؤنة الفعلية أفرط فيها أو قتر فيحسب عليه ما زاد بتقديره ويخرج منه الخمس؟

١- جواهر الكلام ٥١/١٦ - ٥٢ و ٥٤ - ٥٥. ٢- وسائل الشيعة ٣٤٩/٦.

٣- وسائل الشيعة ٣٥٠/٦، جواهر الكلام ٥٢/١٦ و ٥٦.

٤- يمكن أن يستفاد الفرق بينهما من مكاتبة علي بن مهزيار: وسائل الشيعة ٣٤٩/٦.

٥- مصباح الفقيه ١٢٧. ٦- وسائل الشيعة ٣٤٨/٦.

٧- جواهر الكلام ٥٨/١٦.

٨- نفس المصدر ٦٠/١٦، كتاب الخمس للشيخ الأنصاري ٩٧.

و يظهر من الأستاذ، الثاني لإطلاق أخبار المؤنة، فتقييدها بالاقتصاد يدفعه إطلاقها، فإن الظاهر منها المؤنة الفعلية الخارجية .

نعم لو كان لسان الأخبار الخمس بعد مقدار المؤنة، ربما كان ظاهراً في المقدار المتعارف لكنه ليس كذلك، فلاوجه لهذا القيد. مع أن مقتضى التقييد به عدم وجوب الخمس فيما زاد بتقديره مع أن المقيدين لا يقولون به، بل يوجبون الخمس فيه أيضاً . قلت: يحتمل أن يكون مرادهم بالتقييد بالاقتصاد أنه داخل في مفهومها عرفاً، وإنما ذكره توضيحاً و تفسيراً لها لا تقييداً لإطلاقها حتى يطالبوا بدليل التقييد، فلا ينتقض بصورة التقييد إذا كان مفهومها عرفاً عند الإطلاق ما ينفقه فعلاً على نحو الاقتصاد، فلا بد حينئذٍ من النظر إلى أن المؤنة عند الإطلاق هل هو مطلق ما ينفقه فعلاً لغرض صحيح زاد عن متعارف حاله أو لم يزد ما لم يكن إسرافاً، أو خصوص ما ينفقه فعلاً كذلك على وجه الاقتصاد و عدم الخروج به عن متعارفه؟ و الأقوى هو الثاني لظهورها فيه؛ إما وضعاً أو انصرافاً؛ إذ إنفاق الزائد عن متعارف حاله نادر جداً، فلا يسبق إلى الذهن عند التخاطب. ولو سلم الإجمال و عدم الظهور، فإطلاقات الخمس فيما يستفاد محكمة، لأن القدر المتيقن من تقييدها إنما هو بما ينفقه فعلاً على وجه الاقتصاد، و الزائد عليه شك في أصل التقييد في دفع بالإطلاقات و العمومات؛ كإطلاق الكتاب و الأخبار المفسرة له .

و مثل قوله: «أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب و على الصنائع؟ فكتب: «الخمس بعد المؤنة»<sup>(١)</sup>، حيث قرره على العموم و قيده بما بعد المؤنة .

و القول بأن الإطلاقات في مقام أصل التشريع لا الوجوب الفعلي لا يصغى إليه؛ بديهة أنه لو قطع النظر عن أدله المؤنة لظهر كونها في مقام التكليف الفعلي ظهوراً بيّناً و إنما يدخل بعض التسويلات من لحاظ المقيّدات مع الإطلاقات و ليس ذلك طريقة تعيين الإطلاق و إلا لم يسلم لنا إطلاق في مورد. بل طريقته قطع النظر عن المقيّدات، و

١- وسائل الشريعة ٣٤٨/٦. و قد يُروى: «و على الصنائع» تارة، «و على الضبايع» أخرى، أنظر: كتاب الوافي

بالضرورة إذا قطعنا النظر و محضناه إلى الآيّة وجدناها ظاهرة في مقام بيان التكلّيف الفعليّ مع ما فيها من التأكيد و التشديد، كما هو غير خفيّ و كيف يناسب تلك التأكيدات مقام التشريع؟ و لعمرى إنّهُ لو كان في الكتاب إطلاق فآية الخمس أوّلهُ.  
فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ المرجع؛ إطلاقات الخمس عند عدم ظهور المؤنة في شيء؛ حيث إنّ الدوران حينئذٍ بين الأقلّ و الأكثر في مقام التقييد، فالتقييد الزائد يُدفع بالإطلاق.

### [مصاديق المؤنة]

الثانية: أنّه لا يخفى أنّ بعد تعيين المؤنة مفهوماً يقع الكلام في بعض المصاديق أنّه من مصاديقها أم لا؛ كالصدقات و ما ينفقه في الخيرات و الزيّارات، و الأوقاف، و الكفّارات و النذورات، و الضيافات و لو بحسب المتعارف و الهدايا و غير ذلك، فهل هي من المؤنة أم لا؟ و الظاهر خروجها من انمؤنة لظهور مثل قوله: «مؤنة نفسه و عياله»<sup>(١)</sup> فيما يحتاج إليه من المآكل و المشارب و الملابس و غيرها من مثل الدار و الدابة، و الفرش و الظروف، و كتب تحصيله و أمة يحتاج إليها و غيرها ممّا هو لنفسه و عياله، لا الأمور الخارجة الثابتة بأسباب خارجيّة.

و يؤيّده تفسيرها بعض اللّغويين<sup>(٢)</sup> بالقوت، فإنّه و إن اختصّ بغير الملبوس إلّا أنّ الظاهر دخوله و دخول ما ذكرناه في إطلاق المؤنة عرفاً، كما لا يخفى.

و يمكن بملاحظة ما قدّمنا سابقاً من إمكان الاستدلال لإخراج المؤنة بنفس أدلّة الغنيمة و الفوائد، أن يقال: إنّهُ لا يصدق الفائدة و الإفادة على ما يحتاج إليه من المأكول و الملبوس على وجه الاقتصاد و يصدق على مثل المذكورات السابقة، فأدلّة المؤنة في الحقيقة بيان لحدود الفائدة، أو تخطئة العرف في مصادقها لو سلّم إطلاق الفائدة عرفاً على المحتاج إليه مع إمكان منعه، و ليست تقييداً أو تخصيصاً لأدلّتها كما لا يبعد. و على

تقدير الشك في دخولها في المؤنة لاشبهة في وجوب الخمس في كل ما شك في دخوله في المؤنة بإطلاقات الخمس. و منع كونها في مقام البيان قد عرفت ما فيه. و توهم كون ذلك من الشبهات المصادقية لا يُصغى إليه لأنّه لم يحرز كونها من المؤنة، فإطلاق الأدلة محكم.

### [المتبادر من المؤنة مؤنة السنة]

الثالثة: أنّ المراد بالمؤنة، مؤنة السنة، كما هو الظاهر من أخبار المؤنة<sup>(١)</sup>، والإجماعات المنقولة: وهل المراد بها سنة الربح أو الاكتساب؟ فإنّه قد يحصل الربح بعد مضي أشهر عن ابتداء الاكتساب، فيختلف السنة حينئذٍ من حيث المبدأ و المنتهى. فيه إشكال و لادليل على تعيين أحدهما بعد إطلاق لفظ المؤنة في الأخبار و اختلاف الفتاوى و معاهد الإجماعات في التعبير بعام الاكتساب و سنة الربح<sup>(٢)</sup>. فليرجع في الزائد المشكوك إلى إطلاقات الخمس أو إلى أصل البرائة لو لم يكن إطلاق.

### [عدم اعتبار مضي الحول]

و كيف كان لا يعتبر في وجوب الخمس مضي الحول، بل يجب عند حصول الربح في غير المؤنة، فإنّ معنى القول بأنّ الخمس بعد مؤنة السنة أي فيما عدا مؤنة السنة لا أنّه بعدها بحسب الزمان، فوجب عليه الخمس فعلاً بعد حصول الربح قبل مضي السنة، و إن جاز تأخيرها إلى آخر السنة لحصول العلم بمقدار ما استثنى من المؤنة. فلو قدر مؤنته بحسب ظنّه و خمّس ما سواها قبل مضي الحول جاز بناءً على جواز التقديم؛ كما سيجيء إلّا أنّه إن وافق ظنّه فهو و إنّ نقصت المؤنة عمّا ظنّه يخمّس الفاضل أيضاً. و إن زادت فهل يستردّ المتمّم لمؤنته كما يستردّه فيما لو أخطأ في حساب الفاضل عن المؤنة

١- لا نصريح في الأخبار بتفريد المؤنة بالسنة، بل هذا ما فهمه الأصحاب من تلك الأخبار. أنظر: مصباح

الفقيه / ١٣٠.

٢- جواهر الكلام ٥٨/١٦، كتاب الخمس للشيخ الأنصاري / ٨٩.

بعد السنة أو لا؟

قيل: لا؛ لأنه عيّن ما عيّن بأصالة عدم مؤنة أخرى غير ما عيّن، واعتبار الاستصحاب من باب السببية و الموضوعية، فهو حجة عليه و لو بعد كشف الخلاف. ولا يتغيّر الحكم بانكشاف الخلاف، فالمؤنة هي المعيّنة [ة] أولاً و لا يخرج الفاضل عنه عن كونه فاضل المؤنة، فلا يجوز له الاسترداد.

قال دام ظلّه: هذا من الأصول لمثبتة التي لا يشتبه على أحد عدم حجّيته ضرورة كون الباقي بعد التقدير فاضل المؤنة يلزم عدم مؤنة أخرى غير ما عيّن من المؤنة عقلاً، فلا يثبت بالاستصحاب، وإن قلنا بحجّيته من باب الموضوعية.

و بالجملة لا يثبت بأصالة عدم مؤنة أخرى كون الباقي فاضل المؤنة و لا شبهة أنّ الخمس إنّما يجب في فاضل المؤنة لدلالة الأخبار، مثل قوله: «لي الخمس فيما يفضل عن مؤنته»<sup>(١)</sup>، وكذا معاهد الإجماعات<sup>(٢)</sup>، فلا بدّ من إحراز ذاك العنوان و لا يثبت بأصالة عدم مؤنة أخرى، فله استرداد خمس ما بدامن المؤنة، فإنّ ذاك مثل ما لو اشتبه في حساب الفاضل من المؤنة في الخمس، و في حساب مقدار النصاب في الزكاة .

### [استثناء المؤنة عزيمة أم رخصة؟]

أقول: نعم هذا كذلك بعد ثبوت أمرين:

أحدهما: كون استثناء المؤنة عزيمة لا رخصة .

و الثاني: ثبوت وجوب الخمس في عنوان الفاضل عن المؤنة و كون هذا العنوان موضوعاً لوجوب الخمس، و كلاهما في محلّ المنع.

أمّا الأول: فلأنّ التعبير في الأخبار: «أنّ الخمس بعد المؤنة»<sup>(٣)</sup> إلّا التوقيع المذكور<sup>(٤)</sup>، و قد عرفت أنّ البعدية هنا بحسب المرتبة، فيرجع إلى أنّ الخمس يجب في غير المؤنة،

١- وسائل الشيعة ٣٤٨/٦ .

٢- جواهر الكلام ٥٨/١٦ .

٣- وسائل الشيعة ٣٤٨/٦ - ٣٤٩ .

٤- نفس المصدر ٣٨٣/٦ .

فالموضوع أمر عديمي، يثبت باستصحاب عدم مؤنة أخرى من دون كونه مثبتاً، كما لا يخفى. وأمّا معاهد الإجماعات والتوقييع، فليس بظاهر في كون الموضوع هو الفاضل عن المؤنة بهذا العنوان، أو كون سائر الأخبار أظهر في كون الموضوع هو ما سوى المؤنة، فليتصرّف فيهما، فافهم.

وأمّا الثاني: فالظاهر من إطلاقات الخمس كون استثناء المؤنة رخصة<sup>(١)</sup>، ونعّله يجيء بعض الكلام فيه. وحينئذٍ يملك أهل الخمس خمس ما بدّله من المؤنة إذا قبض عن رضاه وليس كصورة اثتباء الحساب لوجود ما يتكل إليه هنا من الأصل دونه هناك، فلا رضئ له هناك واقعاً. فتأمل.

### [مبدأ الحول من حين الفائدة]

ثم لا يخفى أنّه بعد كون المراد من المؤنة مؤنة سنته، فالظاهر كون مبدأ السنة حين حصول الربح، فهل يعتبر لكلّ ربح سنة عليحدة، حتّى يكون لكلّ ربح مؤنة عليحدة، فيتداخل بعض الأرباح بعضاً في المؤنة أو لا، بل يؤخذ من مجموع الأرباح الحاصلة في السنة مؤنة سنته ويخمس الباقي حتّى لو حصل له ربح في ساعة آخر السنة يخمس من غير مؤنة؟ ولا ينافي ذلك كون الخمس بعد المؤنة إذ معناه: أنّه بعد المؤنة إذا كان له مؤنة، ولذا لو تبرّع بمؤنته متبرّع كان الخمس في تمام ما أفاد. أو أخذ مؤنته من مال آخر.

وكيف كان قال دام ظلّه: إنّ الحقّ هو الثاني لقوله «الخمس بعد المؤنة» بعد سؤال السائل: «هل الخمس على جميع ما يستفيد الرّجل من جميع الضّروب، وعلى الصّناع»<sup>(٢)</sup> وغير هذا ممّا استثنى المؤنة الواحدة من الأرباح المتعدّدة، فإنّه لا شكّ في حصول الأرباح غالباً على نحو التدريج، وقد تحصّل دفعة، فلو كان المراد أنّه يعتبر لكلّ ربح سنة ومؤنة لاستفصل<sup>(٣)</sup> في بيان المؤنة، فلمّا أطلق في اعتبار وحدة المؤنة علم أنّ الأرباح التدريجيّة الحاصلة في ما بين السنة، والاستفادات الحاصلة من أوّل التّكسب إلى آخر



السنة في حكم ربح واحد و استفادة واحدة في اعتبار مؤنة السنة من المجموع.  
قلت: لو سلّم ذلك، فإنّما يسلم في الاستفادات المتدرّجة المعدودة واحدة عند  
العرف، و منه ما لو اشترى متاعاً، فباعه بربح فاشترى بثمنه متاعاً ثمّ باعه بربح، ثمّ اشترى  
آخر وهكذا يكون كلّ ذلك استفادة واحدة.  
و أمّا لو لم تتحد عرفاً، بل كان كلّ استفادة مستقلة، و منه ما لو زرع الخس في أرض،  
فاجتناه ثمّ زرع في محله تلك السنة البطيخ و القثاء مثلاً كما أنّ أمثال ذلك متعارف، و كما  
لو استفاد من تجارة ربحاً ثمّ استفاد من أخرى بعد مضيّ ستّة أشهر، فأمثال ذلك غير  
مشمول لمثل تلك الأخبار الدالة لوحدة المؤنة، فإنّ الظاهر من قوله: «ما  
يستفيد الرجل»<sup>(١)</sup>، أن يعتبر للاستفادات جهة وحدة، كما مرّ نظيره في المعدن و الكنز من  
قوله: «ما يخرج»<sup>(٢)</sup> بالنسبة إلى الدفعات.

## [إطلاق الأخبار في مؤنة الأرباح]

[في ذيل] الرابعة [نقول]: أنّ ما ذكرنا في الجهة الثالثة إنّما كان بناءً على ما ذهبوا إليه  
من أنّ المؤنة مؤنة السنة، الذي هو قول بلا دليل لإطلاق المؤنة في الأخبار، فإنّها بين  
التعبير بأنّ الخمس بعد المؤنة<sup>(٣)</sup>، و بين التعبير بأنّه بعد مؤنة نفسه و عياله<sup>(٤)</sup>، فأين الدلالة  
على مؤنة السنة؟ ثمّ أين الدلالة على خصوص السنة دون اليوم أو الشهر أو السنتين؟  
و ما ورد من: «أمّا الغنائم و الفوائد، فواجبة عليهم في كلّ عام»<sup>(٥)</sup> لا يدلّ على اعتبار  
مؤنة السنة، كما هو واضح و لذا لم يستدلّ به من قال بذلك .  
و أمّا الإجماعات المنقولة<sup>(٦)</sup>، فلا اعتداد بها أبداً، فالحقّ الذي ينبغي أن يذهب إليه  
عندنا هو أنّ المراد بالمؤنة مؤنة نفسه و عياله إلى أنّ الفراغ من تحصيل الربح، فليس

١- جزء من الرواية المتقدمة آنفاً.

٢- وسائل الشيعة ٣٤٣/٦ - ٣٤٤ .

٣- نفس المصدر ٣٤٨/٦ .

٤- نفس المصدر ٣٤٩/٦ .

٥- نفس المصدر ٣٥٠/٦ .

٦- جواهر الكلام ٥٨/١٦ .

بمؤنة تحصيل الربح، وإنما بنينا المسمى لئلا يشتبه بمؤنة التحصيل في باب المعدن وغيره.

و الدليل على ذلك تمام أخبار المؤنة، فإن قوله: «الخمس بعد المؤنة» ظاهر في أن خمس الفائدة والربح بعد مؤنة الربح أي مؤنة الشخص إلى أن حصوله، ضرورة أن «اللام» في «المؤنة» عوض المضاف إليه باتفاق من كل من فسرها بالسنة، لكنهم اشتبهوا في تعيينه لأن المضاف إليه في الخمس؛ الفائدة والربح والغنيمة - كلما شئت، فسمه فكل إلى ذاك الجمال يشير - ولا يجوز أن يختلف المضاف إليه فيهما وإلا لوجب البيان بالضرورة.

فتلخص أن كلما أضيف إليه الخمس في مثل هذا الخبر كان ذلك هو المضاف إليه للمؤنة للظهور الساطع، ولكن المضاف إليه في الخمس هو الربح للظهور بل النصوصية، وباتفاق منهم، فينتج وضع التالي وهو المطلوب.

ويدل عليه أيضاً تمام الأدلة المثبتة للخمس في الفوائد والغنائم على نحو الإطلاق من الآية وغيرها. وإن لو قلنا بإجمال أدلة المؤنة ضرورة أنه لا يسمى المؤنة المحصلة المحتاج إليها فائدة وغنيمة عرفاً؛ لأن الفائدة بقول مطلق: ما زاد عما يحتاج إليه بحسب شأنه في زمان تحصيلها.

فإذا ثبت أن المراد بالمؤنة ذلك لخصوص مؤنة السنة، فيلاحظ حينئذ حال التجارات والزراعات والصنائع بحسب امتدادها الزماني، فلو وقعت في سنة عشر تجارات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض، فلكل مؤنة، وهي المؤنة من أول زمان الشروع إلى أن الفراغ عنها ويجب في الفاضل من الربح الخمس، ولو قصر زمان تحصيله، وفي مثل الزراعات التي تحصل في كل سنة دفعة، كالحنطة والشعير ونحوهما فمؤنتها من أول الشروع إلى أن حصولها ويختلف زمان حصولها، فقد ينطبق مع السنة وقد يكون من أول الصيف إلى آخر الخريف. فله المؤنة في هذا الزمان. والبذر والدين في هذا الزمان، بل كلما صرفه لتحصيله من المؤنة ويجب في الفاضل الخمس بعد الفراغ.

والتاجر والصانع إذا استمرت تجارته وصنعتة بحيث لم يكن له شغل إلا ذلك،

فالصانع إن كان ربحه يوماً فيوماً، كالدلاكي وأمثاله، فعليه خمس الفاضل عن مؤنة يومه، وإن كان أزيد من ذلك فمؤنته إلى زمان حصول الربح، وكذا التاجر إلا أن يعسر عليه الحساب، ففي كل سنة أو أقل، عليه أن يحسب الربح الفاضل ويخرج خمسه .  
والحاصل أن الواجب هو خمس الربح الفاضل عن المؤنة والمراد بها مؤنة تحصيل الربح ومؤنة نفسه وعياله إلى أن الفراغ من تحصيله كائناً ما كان زمان التحصيل.

### [حكم المؤنة لو تبرّع بها متبرّع]

الرابعة: أنه لو أنفق عليه مؤنته أو بعضها أو تبرّع بها متبرّع أو غير ذلك، فهل له مقدار ذلك من الربح في خمس الباقي أو لا، بل يجب خمس الربح بكماله إن لم يصرف منه شيء؟ الظاهر بمقتضى الأخبار هو الثاني لظهورها في استثناء نفس المؤنة لامقدارها ونفس المؤنة تستثنى عند كونها وتحققها كما لا يخفى .

### [وقت إخراج الخمس]

الخامسة: هل جاز تأخير إخراج الخمس إلى آخر السنة بناء على اعتبار مؤنة السنة لو علم في أثنائها بفضل مقدار من الربح عن مؤنة سنته، كما هو ظاهر إطلاقات الأصحاب<sup>(١)</sup> أم لا، بل يجب الإخراج بمقدار ما علم فضله عن مؤنته؟  
قال الشيخ: <sup>(٢)</sup> وأما إطلاقات الأصحاب فواردة مورد الغالب من عدم العلم، فلامخالفة منهم أو من جهة أن هذا العلم لما كثر خطؤه فأجاز الشارع تأخيرها، ومثل ذا لا يكون حكماً بعدم حجية العلم الذي لا يسمع منه كما لا يخفى .

ثم الشيخ لم يزد على التوجيه شيئاً من الردّ والقبول، ولا يخفى بعد التوجيه الثاني بعد فرض تسليم ثبوت الوجوب الفعلي حسب اقتضاء الأدلة، كما أن التوجيه، بعد تسليم

ذلك أيضاً. ولذا أعرض عنه [الأستاذ] دام ظلّه فقال: ربما يتخيّل وجوب الإخراج حينئذٍ لتحقيق موضوعه عنده حيث علم بفضل ذا المقدار عن مؤنته. فهذا المقدار فاضل المؤنة، والفاضل عن المؤنة فيه الخمس أي يجب إخراج خمسه. فهذا يجب إخراج خمسه. ولا ينافي ذلك كون المستثنى نفس المؤنة لا مقدارها، لأنّ العلم بأنّ هذا المقدار فاضل على أيّ حال لا يستلزم تقدير المؤنة، كما لا يخفى.

فإذا قلنا بتعلّق الوجوب قبل مضيّ الحول وفي زمان المؤنة كما هو كذلك، فلامحيص عن القول بوجوب الإخراج فيما علم أنّه فاضل المؤنة، إلّا أن يقال: إنّ الخمس متعلّق بالعين<sup>(١)</sup>، نحو تعلّق ولكن لا يتعيّن ما لم يصرف المؤنة، فإذا مضت السنة و صرفت المؤنة تعيّن الفاضل، وأمّا قبل ذلك فلا تعيّن ولا تشخص للفاضل، فلا يجب الخمس في خصوص عين و لذا يجوز البيع والشراء في تلك الأرباح قبل مضيّ السنة. فلو كان في خصوصها الخمس لما جاز، فإنّه لا يجوز شراء الخمس.

فالحقّ ما عليه المشهور<sup>(٢)</sup> من جواز تأخير إخراج الخمس إلى مضيّ السنة، وعلى ما حقّقنا يجوز التأخير إلى الفراغ عن تحصيل الربح.

### [حكم إخراج المؤنة من غير الأرباح]

السادسة: أنّه لو كان له مال من غير الأرباح، فهل يجوز صرف مؤنته طرّاً من الربح أو لا بدّ من صرف المؤنة من ذلك المال أو صرف مقدارها منهما بالنسبة؟ مقتضى إطلاق «إنّ الخمس بعد المؤنة» أنّه يجوز صرف المؤنة من الربح وإن كان له مال آخر إلّا أنّه لو صرف مؤنته من ذلك المال يجب عليه خمس تمام الربح بلا استثناء مقدار مؤنته، لما عرفت من أنّ المستثنى؛ المؤنة الفعلية دون مقدارها ومقتضى ذلك استثناءها عند الفعلية دون ما إذا صرف من مال آخر فإنّه لم يتحقق فعلية المؤنة من الربح فلا يستثنى حينئذٍ شيء. وكذا لو

١- مصباح الفقيه ١٤١/، جواهر الكلام ٦٨/١٦.

٢- جواهر الكلام ٧٩/١٦.

كان عليه دين، فإنّه من المؤنة إذا أدّاه من الربح وإلا فلا.  
أقول: جواز صرف المؤنة من الربح عند وجود مال آخر له بحيث لا يحتاج إلى المؤنة من الربح مشكل؛ لا يمكن دعوى ظهور الأخبار في أنّ الخمس بعد المؤنة إذا احتاج إلى المؤنة و صرف ما يحتاج إليه من الربح، ولا أقلّ من عدم ظهورها في الإطلاق سيّما إذا قلنا: إنّ أخبار المؤنة لبيان تحديد الفائدة والغنيمة التي وجب فيها الخمس بقول مطلق، كما مرّ سابقاً من أنّ دليل المؤنة هو نفس الأدلة الدالة على وجوب الخمس في الفوائد والغنائم. ولا شبهة في صدق الغنيمة والفائدة على تمام الربح إذا كان له مال يمكنه صرف مؤنته منه بحسب حاله، فيجب خمس التمام حينئذٍ بلا إخراج المؤنة حسب مقتضى إطلاق الآية و عدم ثبوت التقييد لها.

و بوجه آخر لا شبهة في إطلاق الآية في وجوب الخمس في كلّ شيء من الغنيمة. والأخبار المقيّدة لها بما بعد المؤنة لا إطلاق لها أولاً بالنسبة إلى من كان له مال آخر يكفيه بمؤنته. فلا وجه لتقييد مثل الآية حينئذٍ. ولو سلّم الإطلاق من هذه الجهة فلا ينصاف أنّ أمثال الآية أقوى في الإطلاق من إطلاق أخبار المؤنة في التقييد، فلا يجوز التجرّي بصرف المؤنة من الربح حينئذٍ كما لا يخفى.

### [هل يتعلّق وجوب الخمس بباقي الربح بعد إخراج المؤنة؟]

السابعة: أنّه قد يقال: إنّ معنى قوله ﷺ: «الخمسة بعد المؤنة» أنّ خمس تمام الربح بعد وضع المؤنة، لا أنّه يجب تخميس باقي الربح بعد إخراج المؤنة، مثلاً؛ لو كان الربح مائة والمؤنة عشرين يجب عليه العشرون خمساً، ولو كانت مؤنته ثمانين أيضاً يجب عليه عشرون خمساً، ولو كانت مؤنته تسعين فعليه ما يمكنه من خمس الربح وهو تمام العشرة الباقية. وإن كانت مائة فلا خمس عليه.

والدليل عليه ما مرّ من ظهور كون المضاف إليه في الخمس هو تمام الربح. مع أنّه لو أريد خمس الباقي بعد المؤنة لكان معناه: أنّ خمس الباقي بعد المؤنة وهذا يظهر عليه أثر اللغوية: ولأنّ المبتدأ غير مقيّد بالخبر، وإلا لانحصرت القضايا في الضرورية ولم تفد

فائدة .

ويدلّ عليه أيضاً ما ورد: «إنّ الخيَّاط ليخيِّط الثوب بخمسة دوانيق فلنا منه دانيق»<sup>(١)</sup>.  
ولقد يسّر الله على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم جعلوا ربّهم واحداً وأكلوا أربعة<sup>(٢)</sup>.  
قال الأستاذ دام ظلّه: أمّا الروايتان فمحمولتان بغير هذا الخمس وهو خمس الدنيا<sup>(٣)</sup>،  
لا الخمس المبحوث عنه، وأمّا الأوّل فمنقوض بآية الأثر المقيّدة بقوله: «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ  
تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ»<sup>(٤)</sup>، وبالبديهة أنّ الإِثْرَ في الباقي بعدهما من التركة، فكُلُّما يقال  
هناك يقال هاهنا أيضاً .

أقول: حلّه أنّه إن أردتم بقولكم: «إنّ المبتدأ غير مقيّد بالخبر» أي لا يجوز التصريح  
بتقييده في اللفظ، فمسلّم .

بعبارة أخرى: إن أردتم به أنّه لا يتقيّد ظاهراً وفي مقام التكلّم، فمسلّم لحصول  
اللغويّة المذكورة. ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل .

وإن أردتم به عدم تقيّده به في الواقع فممنوع، وإلّا لزم كذب تمام الأخبار، لأنّ زيّداً  
[مثلاً] إذا لم يكن عالماً في الواقع فالإخبار بأنّه عالم كذب كما هو واضح .

وأمّا الروايتان فيبعد حملهما على ما ذكر غاية البعد. وحملهما على ما لو كانت مؤنّته  
حاصلة من غير الربح أقرب، فليحمل عليه، وحينئذٍ تدلّان على ما ذكرنا في الجهة  
السابقة من أنّه لو كان له مال آخر فليصرف في مؤنّته منه لا من الربح، ويعطي خمس تمام  
الربح. فاستقم .

### [هل تجبر الخسارة بالربح؟]

الثامنة: لاشبهة أنّ الخمس والمؤنة لو كانت فإنّما هي في الربح، لافي رأس المال؛  
لأنّه ليس بربح ولا بمستفاد ولا بغنيمة، فتوهم كونه خارجاً عن المؤنة فيجب فيه الخمس

٢- نفس المصدر ٣٣٨/٦ .

١- وسائل الشيعة ٣٥١/٦ .

٤- النساء ١١/ .

٣- الأصول من الكافي ٤٠٩/١ .

أو داخلاً فيها بحيث لو صرف منه كان فيما فضل في مقابله من الربح الخمس، فاسد؛ بل بناءً على ما حقّقنا من أنّه لو أمكن له المؤنة من مال آخر فليصرف منه ويخمس الربح بتمامه أيضاً، لا يكون رأس المال من هذا القبيل، بل لو لم يكن له مال إلّا هو فمؤنته من الربح لا من رأس المال .

قال الأستاذ دام ظلّه: لو خسر في بعض معاملته ونفع في بعض آخر في ما بين السنة، أو تلف بعض منافعه مع رأس المال، أو مجرّدة في بعض معاملته فهل يحسب عليه الخسران والمتلف أو لا؟

و الظاهر وقوع الأشكال فيما لو تلف بعض المنافع مجرّداً أو مع رأس المال؛ أنّه هل يحسب عليه أو لا؟ وإن كان يُرى وجوب الخمس المتلف عليه بظهور إطلاقات وجوب الخمس فيما يستفاد. ولا شك أنّه استفيد، فتلف. فافهم .  
و أمّا الخسران فلا إشكال أنّه لا شيء عليه من جهته .

### [استثناء مؤنة الحجّ]

و لو استطاع في سنة الربح من ربحه فهل يجب عليه الحجّ فعلاً أو لا، بل له الصبر إلى آخر السنة، فإن بقي مستطيعاً بعد التخميس فهو وإلا فلا؟  
قال دام ظلّه: يجب الحجّ حيث إنّ مؤنة الأسفار المندوبة من المؤنة فهو أولى .  
لا يقال: مؤنة الأسفار المندوبة أو المباحة إنّما كانت من مؤنة سنته لأجل عدم اشتراط الاستطاعة فيها، وقد اشترط ذلك في الحجّ فهو واجب مالي كالخمس خارج عن المؤنة.  
لأنّا نقول: معنى الاستطاعة الشرعيّة هو تمكّنه من الذهاب والإياب مع الزاد والراحلة. وهذا حاصل له بشهادة أنّه يجوز له الحجّ مندوباً فيكون مستطيعاً و وجوب الخمس يكون مراعىً إلى آخر السنة فصرف أعيان الربح في مؤنته يكشف عن عدم تعلّق الخمس به. ولا فرق بين قليله وكثيره. ولو لم يحجّ يجب عليه الخمس و صار الحجّ ديناً يكون من مؤنة سنةٍ وفيّ به [فيها].

أقول: و على ما قلنا سابقاً من وجوب خمس ربح كلّ معاملة بعد الفراغ عنها -

بلا انتظار سنته - لا يصل النوبة غالباً الى الحج إلا في فرض نادر وهو حصول الربح بمقدار الاستطاعة قبل الفراغ عن المعاملة الواحدة، أو كان الفراغ عن معاملة كان ربحها بمقدار الاستطاعة مع التمكن من الرفقة الأخيرة دفعة. وفي هذا الفرض أيضاً لا إشكال بناء على ما حققنا من معنى المؤنة إذ ليس مؤنة الأسفار مطلقاً - بناءً عليه - من المؤنة فراجع. فيجب الخمس أولاً وبعده إن بقي مستطيعاً فهو وإلا فلا حج عليه.

### [هل يتكرر الخمس إذا تعدد عنوان الكسب؟]

فرع: لو جعل الغوص أو الاستخراج من المعادن مكسباً فهل يتعلّق به الخمس ثانياً بعد صرف مؤنة سنته أو لا؟

قد يقال: إنه لا يجب الخمس ثانياً لأن الظاهر من إطلاقات أدلة وجوب الخمس فيها بعناوينها الخاصة، عدم خمس آخر فيها، ولقوله: «لا ثنيا في الصدقة»<sup>(١)</sup> ولا إشكال في إطلاق الصدقة على الخمس فلا تثنية فيه. ولمكاتبة الرضا عليه السلام إلى المأمون عليه اللعنة: «إن الخمس في جميع المال مرّة»<sup>(٢)</sup> وسندها مجبور بالشهرة.

قال الأستاذ: أمّا الرضوي فلا اعتماد على سنده، والشهرة ممنوعة. وعلى فرض التسليم لا تكون جابرة بعد احتمال عدم استنادهم ولو بعضهم إليه، وعلى تسليم الجبر فالدلالة ممنوعة لظهوره في أنّ الخمس لا يجب في كلّ سنة؛ كزكاة الأنعام والنقدين، بل يجب مرّة واحدة بالعنوان الذي وجب به وفيما نحن فيه أيضاً كذلك وجب مرّة بعنوان الغوص وأخرى بعنوان الاكتساب فوجب بكلّ عنوان مرّة واحدة لامرّتين.

وأمّا الخبر الآخر فيمنع ظهور إطلاق الصدقة في الخمس، وعلى التسليم ليس معنى «لا ثنيا» عدم التثنية والتكرير، وإلا لما تكرّر الزكاة. وعلى التسليم وتخصيصه بالزكاة فليس ما نحن فيه من تثنية الخمس؛ لما عرفت أنّه لم يجب بعنوان واحد مرّتين حتّى

١- النهاية لابن الأثير ١/٢٢٤، كتاب الخمس للشيخ الأنصاري ٢٢٤/٢.

٢- وسائل الشيعة ٦/٣٤١.



يكون من التثنية، بل بعنوانين. ففي كلّ منهما لاتثنية ولا تكرار.  
والحقّ عدم كون «الثنيا» هنا بمعنى التثنية إذ لا مناسبة له، بل ما نقل عن  
القاموس<sup>(١)</sup> من كونه بمعنى الرجعة أي «لا رجعة في الصدقة» حيث إنّها معاوضة عوضها  
التقرب، وهو غير ممكن الاسترداد فلا رجعة في عوضه أيضاً. فلا دخل له بالمقام حينئذٍ.  
وأما إطلاق أدلة خمس الغوص و أخويه فليس بحيث ينفي ثبوت خمس آخر ولو  
بعنوان آخر.

بعبارة أخرى: إطلاقها يدلّ على عدم خمس آخر فيها بعنوانينها الخاصّة وليس نافيّاً  
لخمس آخر ثابت فيها بغير تلك العناوين. فإذا لم يكن لها إطلاق كذلك فلا ينافي بينها  
وبين ما دلّ على وجوبه فيما يستفاد و يكتسب، فيثبت الخمس فيها بكلّ الدليلين لكلا  
العنوانين فتأمل، فإنّه لا مجال لي.

التاسعة: أنّ الكفّارات الواجبة كإعتاق الرقبة وإطعام ستّين مسكيناً و مثلها الدية  
اللازمة عليه في السنة هل هي من المؤنة أو لا؟ [احتمالان]:  
من إطلاق المؤنة وكونها واجبات مطلقة يجب تحصيلها بخلاف الخمس، و من عدم  
منافات وجوبها وجوب الخمس.

إلا أنّ الظاهر على مذهب الأستاذ - من كون مطلق الدين من مؤنة سنة و فاه فيها -  
كونها من المؤنة و أمّا على ما ذهبنا إليه من أنّ خصوص الدين المصروف لتحصيل الربح  
هو من المؤنة لا غيره، فليست هي من المؤنة. فافهم.

### [ثبوت الخمس في الأرض التي اشتراها ذميّ من مسلم]

مسألة: المشهور - بل ادّعي الإجماع عليه<sup>(٢)</sup> - أنّ كلّ أرض اشتراها ذميّ من مسلم  
فإنّ عليه الخمس فيها؛ لصحيحة أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر<sup>(عليه السلام)</sup>: «أيّما ذميّ اشترى

أرضاً من مسلم كان عليه الخمس»<sup>(١)</sup> أي خمس الأرض، كما هو الظاهر، و يصرح به مرسله المفيد عن الصادق عليه السلام: فإنّ عليه فيها الخمس<sup>(٢)</sup> فتدلّ دلالة واضحة على وجوب الخمس على الذمي في الأرض المشتراة من مسلم؛ سواء كان من أرض الزرع أو غيرها و من الأراضي العشريّة أو غيرها.

فتوهّم كونها واردة على المالكيّة<sup>(٣)</sup> من العامّة حيث يرون مضاعفة العشر في الأراضي العشريّة إذا اشتراها ذمي فيؤخذ منه الخمس الذي هو ضعف العشر و ذلك إمّا للتقيّة أو لموافقة رأيه عليه السلام لرأيهم. فلا يكون الخمس الذي نحن فيه، [هذا التوهّم] فاسد؛ إذ مجرد احتمال التقيّة في الصحيح الذي لا معارض لها على ما سيجيء لا يصير منشأ لحمله عليها. وكذا احتمال الموافقة مع استلزامها لتقيدها بخصوص الأراضي العشريّة التي زرعت فيها إحدى الغلات التي بلغت حدّ النصاب. و من أين نقول بهذه القيود التي كلّها خلاف ظاهرها مع لزوم كون الخمس حينئذٍ في المزروع لا في الأرض؟ ولقد عرفت صراحتها في خمس نفس الأرض و مع ظهور لفظ الخمس في رابع الكسور دون نصف العشر الذي هو تاسعها [و] إن كان المآل واحداً، فإنّ الفرق لائح كما لا يخفى.

بقي الكلام فيما يتوهّم من معارضتها للعمومات الحاصرة للخمس في الخمسة<sup>(٤)</sup> أو السبعة<sup>(٥)</sup> و لم تُعدّ هذه منها<sup>(٦)</sup> فإنّ قضيّة الحصر فيها، عدم وجوب الخمس فيما سواها. فيتعارض مادّل على ذلك بها من مثل الصحيحة<sup>(٧)</sup> ولكن لا يصلح للمعارضة إذ على تسليم الحصر فغاية دلالتها نفي الخمس الغنيمتي عمّا سواها؛ إذ المنفي في المفاهيم إنّما هو مثل المثبت في طرف المنطوق و خمس الأرض المذكورة ليس بخمس غنيمة كما لا يخفى فأين التنافي؟

١- وسائل الشيعة ٣٥٢/٦.

٢- وسائل الشيعة ٣٣٩/٦.

٣- جواهر الكلام ٦٧/١٦.

٤- أي بحسب استقراء جميع الأدلّة كما في: جواهر الكلام ٥/١٦.

٥- لعدم صدق الغنيمة عليها مع إدراج الخمسة أو السبعة المعدّدة في العمومات تحتها.

٦- أي صحيحة أبي عبيدة المتقدّمة آنفاً.

قال دام ظله في وجه نفي التنافي وجهاً آخر تطلع شمس نهاره بعد طي أمرين:  
أحد هما أن لفظ الخمس في مستعملات الشرع إنما هو بمعناه اللغوي و هو رابع  
الكسور بلانقل و طرؤ حقيقة شرعية، بلا نكير من أحد في ذلك.

الثاني أن ماترى من انصراف لفظ الخمس إلى مصرف خاص من بني هاشم في  
هذا الزمان فهو لم يكن كذلك في الصدر الأول فلم يكن عند الإطلاق منصرفاً إلى ذلك  
المصرف الخاص فإذا كان وجوب الخمس على الذمي كوجوب الجزية عليه، و مصرفه  
مصارف الجزية، فلا ربط له بخمس الغنيمة المدلول عليه بقوله تعالى : «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا  
غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ» فلا ينافي في انحصار خمس بني هاشم في الخمسة مع ثبوت خمس  
الأرض المشتركة على الذمي إذا لم يكن ذاك منه.

و يؤيد ذلك عدم ذكره القدماء<sup>(١)</sup> و عدم إدراجه في خمس الغنائم مع عدّهم الحلال  
المختلط، منها.

والحاصل أن منع دعوى الانصراف بمكان من الإمكان في الصدر الأول. و معه كيف  
يقال بصرفه إلى مصرف خاص؟

لا يقال: لو لا انصرافه إلى مصرف خاص لما ثبت الخمس الخاص في مثل المعادن  
والكنوز و الغوص ممّا كان في أدلّته بلا بيان المصرف. و التالي باطل.

لأننا نقول: لم يكن إثبات الخمس فيها لأجل الانصراف حتّى ينتهي بانتفائه، بل إنّما  
قلنا بالخمسة الخاص فيها لأجل إنطباق الغنيمة عليها. و قد ثبت الخمس الخاص على  
عنوان الغنيمة بصريح الآية.

لكن الاحتياط بإعطاء خمسها بمن ينطبق عليه بعض العناوين من بني هاشم،  
مرغوب.

## [المراد من الأرض مطلق]

ثم إنَّ المراد من الأرض المشتراة هل هو مطلق الأرض و لو كانت أرض دائر أو بستان أو خصوص الزراعة ؟

قد يقال بعدم إطلاق الأرض على أرض الدار و البستان، و هو غير وجيه؛ لأنَّه لو فرض تعليق الحكم على مطلق الأرض - بلا مدخلية الدار و البستانية - لم يكن له تعبير إلاَّ عنوان اشتراء الأرض.

و توهم أنَّ عليه حينئذٍ أن يقول: «أو داراً أو بستاناً» عاطفاً على قوله: «اشترى أرضاً» لوجه له لأنَّه موهم لخلاف المقصود من عدم مدخلية الدار و البستانية. فالشأن هو دعوى انصراف إطلاقها إلى أرض البياض لامنع إطلاقها على مطلق الأرض. نعم منع إطلاقها على خصوص أرض الدار و البستان له وجه، ولكنه خارج عن مورد البحث. و الإنصاف أنَّ دعوى الانصراف ببعض الأراضي أو كونه متيقن المراد مشكل، سيَّما دعوى ذلك في خصوص أرض الزراعة بحيث لا يشمل الأراضي الفارغة فيما بين الدور أو البساتين بأن يكون المنصرف إليه خصوص ما أعدت للزراعة فإنَّه أشكل بل الظاهر شمول إطلاقها إيَّاهَا.

نعم يمكن دعوى انصرافها عن أرض الدار و البستان، فإنَّه ليس بذلك البُعد. مع أنَّ الأصل عدم تعلُّق الخمس بها. فافهم.

## [هل يعتبر خصوص الاشتراء]

ثم إنَّ الحكم مختصَّ بمورد اشتراء الأرض، أو يعمّ مطلق معاوضة الأرض و لو بغير الاشتراء من أنحاء المعاوضات، أو يعمّ مطلق الانتقال و لو لم يكن بمعاوضة؛ كهبة الأرض و غيرها؟ و وجه هذين التعميمات أحد الأمرين؛ إمَّا جعل اشتراء الأرض كناية عن أحدهما، أو من باب تنقيح المناط بأن يثبت أنَّ المناط في وجوب خمس الأرض على

الذمي هو انتقال الأرض إليه بنحو من أنحاء المعاوضة أو يثبت أنّ مناط ذلك هو مطلق الانتقال إليه ولو مجاناً وكلّ ذلك لا يصار إليه إلّا بدليل ولا دليل إلّا على وجوبه في صورة الاشتراء. والحكم مخالف للأصل، فليقتصر على مورد اليقين، فتأمل.

### [هل يتعلّق هذا الخمس بالعين؟]

ثمّ [إنّه] قد عرفت أنّ ظاهر الفتاوى أيضاً أنّ الخمس متعلّق بالعين ولكنهم ذكروا أنّ للإمام عليه السلام أو الحاكم أخذ العين أو القيمة أو الارتفاع.<sup>(١)</sup> بمعنى أنّه مخير في أخذ أيّها شاء. وهذا التخيير المستلزم لقهر الذمي أيضاً خلاف الأصل يحتاج إلى دليل قويّ، والظاهر عدمه، فكيف يقال به؟

### [لو اشترط الذمي سقوط الخمس]

ثمّ اعلم أنّه لو اشترها الذمي من الإمام عليه السلام أو نائبه وشرط عليه عدم الخمس فاختلف الأصحاب<sup>(٢)</sup> في صحّة الشرط وعدمها. ولم ينقلوا في ذلك وجهاً في نفيه وإثباته فلنفصل بعض تفصيل.

فنقول: إمّا أن يشترط عدم وجوب الخمس عليه أو عدم إعطائه الخمس وعدم ثبوته عليه أو إسقاطه عنه بعد العقد وإيرائه. أو تحمّل البائع عنه، وعلى التقادير إمّا أن يكون البائع هو الإمام عليه السلام أو نائبه أو يكون البائع هو مالك الأرض؟

أمّا الأوّل وهو ما لو كان البائع هو الإمام عليه السلام أو نائبه وشرط الذمي عدم وجوب الخمس عليه، فلا شبهة في فسادّه لأنّ الشرط لا يكون مشرّعاً. وكلّ شرط غير الحكم الشرعي فقط مع بقاء موضوعه على ما كان قبل الشرط بلا زيادة و نقصان فهو مشرّع. وكلّ شرط ورد على الحكم الشرعي فهو من هذا القبيل كما فيما نحن فيه.

١- جواهر الكلام ١٦/٤٨.

٢- كتاب الخمس للشيخ الأنصاري / ٢٤٠، جواهر الكلام ١٦/٤٧ بتفاوت.

وأما الثاني و هو هذه الصورة لكن شرط الذمي عدم ثبوت الخمس عليه وضعاً بواسطة العقد، فلا يجب عليه الخمس إذا صحّ الشرط. فنقول: فساد هذا الشرط حينئذٍ يتوقف على انطباق إحدى الكبيرين عليه؛ إحداهما كون هذا الشرط شرطاً لعدم تأثير ما هو علة تامة، بأن يكون العقد على الذمي علة تامة لثبوت الخمس عليه فيكون اشتراط عدم ثبوته اشتراطاً لعدم تأثير العلة التامة.

الثانية كون هذا الشرط شرطاً لخلاف مقتضى ذات العقد بأن يكون ذات العقد موجباً لثبوت الخمس و ثبوت الخمس راجعاً إلى ذاتيات العقد؛ كثبوت الثمن على المشتري في البيع، فإن شرط عدمه شرط لخلاف ما تقتضي ذات العقد.

أما كلفة تينك الكبيرين بمعنى فساد كل شرط كان على أحد هذين النحوين فواضح؛ أما الأولى فلأنه إذا ثبت شرعاً كون شيء علة تامة لحكم من الأحكام فاشتراط عدم تأثيره - لو أثر - لكانت عليته منوطة بعدم هذا الاشتراط فلا يكون هو علة تامة فما فرضناه علة تامة لم يكن علة تامة هذا خلف. فلا يكون الشرط مؤثراً وإلّا لزم الخلف المحال. وهذا هو الشرط الذي استثنى في قوله: «المؤمنون عند شروطهم إلا ما أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً»<sup>(١)</sup> فإن المراد: اشتراط حلية ما وجدت علة حرمة التامة وكذا اشتراط حرمة ما وجدت علة حليته التامة.

وأما الثانية فلأنه إذا ثبت كون شيء من مقتضى ذات العقد، و راجعاً إلى ذاتيات العقد كثبوت الثمن على المشتري في البيع، أو انتقال المبيع إليه، فاشتراط عدمه يرجع إلى عدمه، ضرورة عدم تحقق الشيء عند عدم ذاتي من ذاتياته فلو أثر هذا الشرط لزم عدم تحقق العقد فيلزم في قوله: بعتك بشرط عدم ثبوت الثمن عليك، المناقضة. إذ تأثير الاشتراط يوجب عدم البيع وقوله: «بعت» يوجب وجوده: فكأنه قال: بعت و ما بعت. وهذا باطل نشأ ذلك من تأثير الشرط، فيكون فاسداً وهذا الشرط يوجب فساد العقد أيضاً.

لا يقال: إنّما يفسد إذا كان صحيحاً لا إذا كان فاسداً، فإنّه لو لم يؤثّر لا يحصل المناقضة فلا يكون العقد فاسداً.

لأنّنا نقول: إنّما يقع بينهما المناقضة في مقام الإنشاء على أيّ حال، أيّاً ما كان الواقع. ومحلّ الإنشاء من العقود محلّ القطب من الرحي. فثبت كلّية كلتا الكبيرين؛ أي كلّ شرط كان مشرّعاً - أي كان محلّلاً للحرام ومحرّماً للحلال كما فسّرناه - فهو فاسد. وكلّ شرط كان مخالفاً لما يقتضيه ذات العقد فاسد.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في أنّ اشتراط الذمّي عدم ثبوت الخمس عليه هل هو من صغريات إحدى الكبيرين أو لا؟

فنقول: أمّا أنّه ليس من صغريات الشرط المخالف لمقتضى العقد فواضح؛ ضرورة أنّ ثبوت الخمس ليس ممّا يقتضيه عقد البيع، وإلّا لم يتخلّف عن عقد بيع، ولم ينحصر بيع الأرض على الذمّي لكن التالي باطل فالمقدّم مثله.

وأمّا كونه من صغريات الكلّية الأخرى ففيه إشكال، إذ استفادة عليّة عقد الذمّي على الأرض لثبوت الخمس عليه لا بدّ أن تكون من إطلاق مثل قوله: «أيّما ذمّي اشترى أرضاً من مسلم فعليه الخمس»<sup>(١)</sup> بأن يكون معناه: أنّ عليه الخمس بمجرد حصول العقد ولو مع اشتراط عدم الخمس؛ إذ ليس لنا دليل وراء ذلك على العليّة. وهذا الإطلاق أولاً ممنوع لعدم انسباق هذا الإطلاق إلى الذهن عند الإطلاق، وثانياً لو سلّم الإطلاق - وأنّه لا يضرّ بالإطلاق عدم انسباق بعض الأفراد النادرة إلى الذهن عند الإطلاق وإلّا لخرج كلّ الإطلاقات عن كونها مطلقات - نقول: لو قبل مثل هذا الإطلاق مع قوله: «المؤمنون عند شروطهم» لكان إطلاقه وشموله لمثل اشتراط عدم الخمس في المقام أقوى من إطلاق الرواية في عدم تأثير الشرط.

لا يقال: إنّما استثنى من دليل الشرط ما كان محلّلاً ومحرّماً ومخالفاً للكتاب والسنة، فإذا شكّ أنّ الشرط فيما نحن فيه هل هو من المستثنى منه أو من المستثنى؟ لم يجز

التمسك بعموم المستثنى منه؛ لأنه إما لم يبق ظهور لدليل الشرط - لاتصال المقيّد والمخصّص - فيبقى ظهور «أيما ذمي اشترى...» في كون الشرط محللاً و محرّماً بحاله بلا معارض، وإما يبقى له ظهور - لانفصال الاستثناء بالنسبة الى بعض أخباره - لكنّه ليس بحيث يقدّم على ظهور «أيما ذمي اشترى...» بعد لزوم حمل ذلك البعض على ما فيه الاستثناء. فغاية الأمر تساقطها. وحينئذٍ نقول: قد ثبت أن العقد للذمي مقتضى لوجوب الخمس عليه و لم يعلم أن اشتراط عدم الخمس هل هو مؤثّر و مانع عن اقتضاء العقد أو لا؟ فالأصل عدم حدوث مانع عن اقتضاء العقد، و المقتضي بلا مانع يؤثّر أثره فيرجع إلى فساد الشرط.

لأننا نقول: لا ريب أن قوله: «المؤمنون...» يعمّ كلّ شرط بلا عنوان. وإنما استثنى عنه المحلّ و المحرّم و المخالف. و عند اشتراط هذا الشرط لم يعلم حدوث ذاك العنوان، فالأصل عدمه، فالشرط ليس بمحلّ. و كلّ شرط كذلك نقطع بصحّته، لقوله: «المؤمنون عند شروطهم» فيكون اشتراط عدم الخمس بحكم الأصل محكوماً بحكم المستثنى منه، و هو المطلوب. فما استقرب في المناهل <sup>(١)</sup> هو الأقرب.

ثم إن من ذهب إلى بطلان الشرط قوّى بطلان العقد أيضاً. وقد تداول الاختلاف في أن الشرط الفاسد مفسد أو لا فيما بينهم. فلنذكر قاعدة ذلك لتكون حاكمة رافعة لاختلافهم. فاعلم أنّه إن كان فساد الشرط لأجل كونه مخالفاً لمقتضى العقد فقد عرفت أنّه يرجع الى مناقضة في العقد، فيكون العقد فاسداً.

وإن كان فساده لأجل غير ذلك من كونه محللاً أو محرّماً أو مخالفاً للكتاب و السنّة فإن أحرز أن مطلوبات العرف في معاملاتهم نوعاً، على نحو وحدة المطلوب، فسد العقد أيضاً الشرط. و إن أحرز أن ذلك على نحو تعدّد المطلوب لم يفسد بفساده. و إن لم يحرز شيء من ذلك فليقتصر في الحكم بالفساد و عدمه على ما أحرز فيه ذلك من الموارد الجزئية، أو يفتي بالفساد و عدمه على نحو التعليق.



وأما الثالث وهو صورة كون البائع هو الإمام أو نائبه و شرط إسقاط الخمس بعد العقد. فلا ريب في جوازه ولو لم نقل بالصحة في الصورة المتقدمة، لأنه لا يكون خلافاً للمشروع ولا مخالفاً لمقتضى العقد، وله الولاية على ذلك. فلا وجه لعدم الجواز. ولا يخفى أن المراد بالإسقاط أعم من الإبراء والهبة فيتأتى صحة الشرط على القول بتعلق الخمس بعين الأرض أو بذمة الذمي، فلا وجه لقول الشيخ رحمه الله في وجه بطلان الشرط، من قوله: «و لعل وجهه أن الخمس متعلق بالعين» إذ لا مناسبة لهذا الوجه إلا في صورة اشتراط الإسقاط، لا الصُّور الأخر من صُور الشرط، لأن العين الخارجية لا تسقط بل توهب، وفي هذه الصورة أيضاً لا وجه له لما عرفت، إلا أن قوله بعد ذلك: «فاشترط عدم تعلقه منافٍ للمشروع»<sup>(١)</sup>. يناسب الصورة المتقدمة.

وكيف كان قد عرفت الحكم في كلتا صورتين. فلا وجه له بحالٍ نعم يمكن توجيهه بأن المراد هو صورة اشتراط عدم ثبوت الخمس عليه كما في الصورة السابقة، وهي التي تظهر من كلما تهم أيضاً. و حينئذٍ إن كان الخمس متعلقاً بالعين فمعنى الشرط حينئذٍ عدم الوجوب عليه، فيكون مخالفاً للمشروع كما مرّ في الصورة الأولى. وإن كان متعلقاً بالذمة فيرجع إلى شرط الإسقاط فيكون داخلاً في الصورة الثالثة فيكون صحيحاً فتأمل. وأما الرابع وهو ما شرط تحمّل الإمام أو نائبه الخمس عن الذمي فهو أيضاً لا ينبغي الارتياح في جوازه لعدم المانع، وهو واضح.

هذا كله فيما إذا كان البائع الإمام عليه السلام أو نائبه، وأما إذا كان البائع غيرهما فلا يجوز الاشتراط في الصورة الأولى، وهو واضح، ولا في الثالثة، لعدم الولاية له على اشتراط سقوط حقّ السادة.

و يقوى الجواز في الصورة الثانية بناءً على عموم «المؤمنون عند شروطهم» لمثله ولو بحكم الأصل كما مرّ.

وأما الصورة الرابعة فإن قلنا بتعلق الخمس بالذمة فينبغي الجواز، وإن قلنا بتعلقه بالعين فينبغي عدم الجواز لاستلزام التحمل حينئذٍ المعاوضة على مال الغير بلا إذن منه. نعم لو أمكن الإذن من الإمام أو نائبه فيمكن القول بالصحة فتأمل.

### [لو أسلم الذمي الذي باع أرضه من ذمي آخر]

فرع: لو باع ذمي أو غيره أرضاً من ذمي فأسلم البائع قبل قبول الذمي، أو وهبها به فأسلم الواهب قبل إقباضها الذي هو شرط الانتقال بناءً على تعميم الحكم بثبوت الخمس لمطلق الانتقال، فهل يجب الخمس حينئذٍ أو لا؟

لا شبهة في صدق اشتراء الذمي من مسلم في الأول، والانتقال إليه من مسلم في الثاني، لكون الاشتراء حقيقة في الانتقال الواقعي دون إيجاد الأسباب، إلا أن الشأن في شمول إطلاق الاشتراء، أو مطلق النقل، لمثله - الذي يندر وجوده و عدم انصرافه لغيره أو كونه متيقن الإرادة؟ فإنه دام ظله قد منع ذلك وقال بتيقن إرادة غير هذا الفرد.

ولكن يمكن منعه إذ ندرة بعض الأفراد بحسب الوجود والتحقق دون الاستعمال لا يوجب كون الباقي مراداً فقط، بعد الاعتراف بصدق الاشتراء من المسلم حقيقةً على ما لو أسلم البائع قبل قبول الذمي.

نعم يوجب الندرة بحسب الوجود تيقن إرادة الباقي إذا استلزم ذلك ندرة استعمال اللفظ فيه.

وكذا القول فيما إذا جعلنا الاشتراء كناية عن مطلق الانتقال إلى الذمي فإنه يمنع تيقن إرادة ماله وقع تمام أجزاء سبب الانتقال حال إسلام الناقل. فإن ندرة تحقق الجزء الأخير منها حال الإسلام، كالقبض في الهبة مثلاً لا يوجب انصراف اللفظ إلى غيره، أو كونه متيقن الإرادة، مالم يستلزم ذلك ندرة استعماله فيه. فتأمل.

## [لو أسلم الذمي قبل تحقق الاشتراء]

فرع: ولو أسلم الذمي قبل تحقق الاشتراء والانتقال أي قبل القبول في الأول وقبل قبض الهبة في الثاني مثلاً فلا خمس عليه قطعاً لعدم صدق اشتراء الذمي أو انتقال إلى الذمي من مسلم حقيقة، وهو واضح. ومجرد وقوع بعض أجزاء النسب حال كونه ذمياً لا يوجب صدق ذلك بالضرورة.

## [الأرض المفتوحة عنوة]

فرع: لو كانت الأرض المتباعدة من المفتوحة عنوة فلا يخلو إما أن يبيعها الإمام عني عن المسلمين لمصالحهم أو يبيعها المسلم لصحة بيعها تبعاً للآثار. فإن كان الأول فلا إشكال في وجوب الخمس على الذمي لانتقالها إليه كسائر الأراضي، وإن كان الثاني فإن كان معنى بيعها تبعاً للآثار انتقائها إليه حقيقة مادام وجود الآثار، فلا إشكال أيضاً في وجوب الخمس عليه لصدق اشتراء الذمي إياها حقيقة، وإن كان معنى ذلك هو انتقال الآثار إليه دون الأرض - ولكن يستحق في الأرض أن ينتفع بها مادام وجود الآثار - فيشكل وجوب الخمس عليه حينئذٍ ولو قيل به عرفاً: إنه اشترى الأرض لأنه إما مسامحة أو اشتراء الذمي إياها منصرف إلى صورة تحقق الانتقال الملكي كما لا يخفى. مع أن الأصل عند الشك عدم وجوب الخمس.

ثم إن الشيخ<sup>(١)</sup> رحمه الله ذكر صورة لوجوب الخمس فيها بلا إشكال، وهي أن يخرج خمسها ويعطي أهله فباعوه من ذمي، وهو مبني على تعلّق الخمس بها من حيث الغنيمة. وقد عرفت ممّا فساد ذلك في صدر البحث.

## [منها الحلال المختلط بالحرام]

ولا إشكال في وجوب الخمس فيه في الجملة كما سيأتي. ولنفضّل أولاً صور الاختلاط. فنقول: الاختلاط بالنسبة إلى العلم بالمقدار وصاحبه والجهل بهما أربعة: فإنّه إمّا يعلم بهما أو يجهل، أو يعلم بأحدهما دون الآخر. فهذه صور أربعة يجب التكلّم في كلّ منها:

### الصورة الأولى أن يعرف قدره وصاحبه

والاختلاط فيها لا يخلو إمّا بأن يشتبه أحد المالين بالآخر بلا امتزاج؛ كالدرهمين والثوبين و كلّ متجانسين متساويين في المقدار متميّزين أحدهما عن الآخر في الخارج ولكنّه اشتبه مال أحدهما بالآخر. و ظاهر بعض الحكم بالشركة هنا، وهو غير وجيه؛ لاستلزامها انتقال النصف المشاع من كلّ من المالين، وذلك يحتاج إلى سبب، ومجرّد الاشتباه لا يكون سبباً لذلك عرفاً وهو واضح، ولا شرعاً؛ لعدم دليل دلّ على ذلك شرعاً، والحكم بتنصيف الدرهم الودعي تبعاً خاصّ<sup>(١)</sup> في مورد ليس فيه دلالة على قاعدة كلّية. والقرعة لكلّ أمر مشتبه<sup>(٢)</sup> فليقرع لتعيينهما وإن أبيت عن العمل بالقرعة فليحكم بالتصالح. وعلى أيّ حالٍ لا وجه للحكم بالشركة، كما لا يخفى.

و إمّا أن يكون الاختلاط بالامتزاج فلا يخلو إمّا أن يكونا بمتجانسين أو لا، وعلى الثاني إمّا أن لا يستهلك أحدهما في الآخر أو يستهلك، وعلى الثاني إمّا أن يزيد قيمة الآخر من جهة استهلاك أحدهما فيه أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يكون المازج مالك المستهلك أو غيره. والحكم في الأقسام كلّها بالشركة إلّا الأخير فإنّه لا شركة فيه لصيرورة المستهلك تالفاً فإن كان السبب مالكة فلا ضمان على أحد، وإلّا فمن أ تلف مال

الغير فهو له ضامن. ولا وجه لجعل الاستهلاك في المتجانسين كما فعله الشيخ<sup>(١)</sup> رحمه الله، لأنه لا استهلاك فيهما أبداً لأن الخليط أبداً متميز من حيث الوزن والكيل في المتجانسين.

وقد يقال بالشركة في الصورة الأخيرة أيضاً، لأن الاستهلاك عبارة عن انتشار أجزاء القليل في الكثير بحيث يعدّ في العرف معدوماً ولكنه في الحقيقة موجود، ولذا يزيد ما امتزج به من حيث الوزن فإذا كان موجوداً تحققت الشركة بحسبه؛ سواء بقيت مالهية بحيث زادت مالهية ما امتزج به أو بقيت مالهية كما كانت قبل الامتزاج أو نقصت عنه. غاية الأمر تقع الشركة بحسب المالهية أيضاً في الأول وفي الباقي إن كان الامتزاج لا بفعل أحدٍ تحققت الشركة أيضاً والنقص وارد عليهما، وإن كان بفعل أحدٍ فهو ضامن لمن ورد عليه النقص، ولكنهما على شركتهما مطلقاً وهو الأقوى.

وقد يستحيل أحدهما إلى الآخر بالامتزاج بأن يخلع ما كان عليه من الصورة ويلبس صورة ما امتزج به، ولو كان ذلك الخلع واللبس بحسب نظر العرف لا بحسب الدقة كالماء الممتزج باللبن فإنه موجب للشركة أيضاً بتفصيل مأمّر في الاستهلاك، إذ استحقاق مادة الشيء يوجب استحقاق ما يتوارد عليها من الصور عقلاً وشرعاً وعرفاً، فلا وجه لعدم الشركة بتوهم أن شيئاً الشيء بصورته، وقد زالت وتلبّست بالأخرى. فلم يكن عين ماله باقية ضرورة بطلان التوهم، وإلا لزم عدم بقاء الأموال بالنماء والتبدلات المتنازلة.

## الصورة الثانية أن يكون القدر مجهولاً والمالك معلوماً

ولا إشكال حينئذٍ في وجوب دفع المتيقّن إلى المالك، وأمّا المشكوك فلودار بينهما، فإن كان لواحد منهما يدٌ بالنسبة إليه فالظاهر كونها أمانة لملكية ذي اليد ولو بالنسبة إلى نفسه عند الشك؛ لعدم الفرق في بناء العقلاء على العمل بها بين نفس ذي اليد وغيره. نعم ربما يشكل بأن اليد على المال المختلط يد واحدة غصبيّة، لا أماريّة فيها. ولكنه

يدفع بأنها تتحلّ - بالنسبة إلى الأجزاء المشاعة - إلى الأيدي المتعدّدة، فلا يكون اليد على المشكوك غصباً، أو يقال: إنّها على وحدتها تكون أمانة على كلّ جزء، فما علم يغصبيته سقطت اليد عن الحجية و تبقى في غيره على حجيّتها.

وما ورد في <sup>(١)</sup> «من وجد شيئاً في بيته لا يدري أنّه من نفسه أو من غيره؛ من أنّه لو لم يدخل غيره معه في الدار، وإلا فلا بدّ من التعريف». وفي «من وجد شيئاً في الصندوق كذلك؛ من أنّه لو لم يضع غيره في الصندوق المتاع، وإلا فعليه التعريف» <sup>(٢)</sup>؛ لا يدلّ على عدم الحجية في صورة دخول الغير في البيت و تردّده فيه، وكذا في صورة اشتراك الصندوق في وضع المتاع، بل لعلّه لأجل عدم ثبوت اليد المنحصرة فيهما، لاحتمال كونه من الغير بلا تصرّفٍ ويدٍ من ذي البيت في السابق على الوجدان. فلا يثبت يدٌ عرفاً حتّى تكون أمانة على الملكية وكذا اليد على الصندوق إنّما تكون يداً على ما فيه في صورة عدم الاشتراك في الوضع.

ثمّ إنّ لو كان بدل اليد استصحاب الملكية لواحدٍ من الذين تردّد المال بينهما يحكم له، و يقدّم على سائر الأصول. أمّا لو لم يكن يدٌ ولا استصحاب لواحدٍ منهما على المال المتردّد يقع الكلام تارة في تعيين حكمه الشرعي وأخرى في حكمه في مقام رفع الخصومة:

أمّا الأوّل فقد قيل بالتنصيف من باب قبح الترجيح بلا مرجّح <sup>(٣)</sup> أو من باب قاعدة العدل والانصاف. وفيه أنّه لا ترجيح عند التوقّف و عدم الحكم لواحدٍ منهما، ولادليل على لزوم الحكم ولا على عدم خلّو الواقعة عن الحكم الفعلي الظاهري عند الجهل. وقيل بإجبارهما على الصلح. وفيه أنّه لا دليل على الاجبار. عند عدم العلم و عدم التكليف للحاكم ولا لغيره في هذا المال ابتداءً. وأمّا في رواية السكوني <sup>(٤)</sup> في ما استودع أحدهما ديناراً والآخر دينارين فامتزجت

١- وسائل الشيعة ١٧/٣٥٣.

٢- مؤداه في ذيل الرواية الأولى. أنظر: نفس المصدر و الموضع.

٣- كشف المراد ٣٣/٣٣٣.

٤- وسائل الشيعة ١٣/١٧١.

الثلاثة فتلف أحدها بغير تفريط من الودعي؛ من اختصاص صاحب الدينار بواحد و تنصيف الآخر بينهما، ففيه مضافاً إلى ضعف المستند؛ وجود الفارق بينه وبين مانحن فيه وهو أن التكليف بالردّ هناك مع كونه أمانة لعلّه اقتضى التسهيل عليه بجعل ما يخرج به عن العهدة، و بعد ذلك قد حكم بالتنصيف لعدم الترجيح، و أمّا فيما نحن فيه فلاحكم ولا تكليف بإخراج المال عن التردّد ابتداءً أصلاً. هذا مع عدم العمل على طبق الرواية في موردها حيث إنّه حكى عن العلامة<sup>(١)</sup> أن الدينار التالف يقسّط بينهما أثلاثاً فيؤدّى إلى صاحب الدينارين الثلثان و إلى صاحب الدينار الثلث .

و عن الشهيدين<sup>(٢)</sup> وجوب القرعة هناك نظراً إلى أن التنصيف مخالف للمقطوع به. و أمّا ما في صحيحة ابن المغيرة<sup>(٣)</sup> في رجلين كان معهما درهمان فقال أحدهما: الدرهمان لي و قال الآخر هما بيني و بينك؛ من أن أحد الدرهمين للأوّل و الآخر بينهما، ففيه أن ظاهرها صورة كونهما في يدهما و تحقّق التداعي بينهما، و دعوى العلم من كلّ منهما، بخلاف ما نحن فيه لعدم التداعي واليد على الفرض، و عدم العلم لواحد منهما.

### [القول بالقرعة]

والحاصل أنّه لا دليل على التنصيف في المقام ولا على الاجبار بالصلح سواء عيّن مقداره بالنصف أو جعل التعيين بأيديهما. و لا يبعد كون الحكم بينهما بالقرعة نظراً إلى عموم دليله. والعمل به في الأموال في الجملة، و عدم لزوم العمل به في كلّ مورد شخصي. و أمّا المقام الثاني و هو مقام رفع الخصومة فبعد ما عرفت أن الفرض عدم العلم من واحد منهما ولا إمارة للملكيّة، فلا معنى للتداعي. نعم في غير هذه الصورة فيما لو تحقّق التداعي فلا بدّ من العمل على طبق موازين الحكم.

١- التذكرة ٢/١٩٢.

٢- الدروس الشرعيّة ٣٤٣/، الروضة البهيّة ٤/١٨٤.

٣- وسائل الشيعة ١٣/١٦٩.

## الصورة الثالثة: أن يكون القدر معلوماً والمالك مجهولاً

ففي وجوب التصدّق به أو الاجتزاء بالخمس أو إعطاء تمام المقدار إلى مصرف الخمس أو كونه بتمامه مال الإمام عليه السلام أو العفو عنه؛ وجوه: أقواها الوجه الثاني، ثم الأول، ثم الثالث حيث إنّ الأخير إنّما نشأ من بعض الأخبار الواردة في باب الربا<sup>(١)</sup> المشتملة على العفو عن المال الموروث المختلط بالربا، أو مطلق المختلط بها قبل البيّنة على حرمتها. وبعضها وإن كان مطلقاً بالنسبة إلى المعلوم صاحب، إلّا أنّه لا بدّ بمقتضى ظاهر بعض آخر من حملها على ما إذا لم يعلم صاحبها. وعلى أيّ حال فلا دلالة لها على العفو عن مطلق المخلوط بالحرام.

والقول الرابع إنّما نشأ من بعض الأخبار<sup>(٢)</sup> الظاهر في المال المتميّز الذي مات صاحبه ولم يعرف له وارث. ومن المعلوم أنّ الحكم بكون المال له عليه السلام في هذه الصورة بمقتضى عدم الوارث - ولو بالأصل - غير الإمام عليه السلام إنّما هو على طبق القاعدة، بل يكون حينئذٍ من الأنفال الثابتة له عليه السلام.

### [أخبار التصدّق هنا]

نعم في بعض الأخبار الأمر بالتصدّق؛ كما في رواية فيض بن الصلت صاحب الخان: قال: «كتبت إلى العبد الصالح: قد وقعت عندي مائتا درهم و أربعون درهماً وأنا صاحب خندق و مات صاحبها ولا أعرف لها ورثة. فأريك في إعلامي حالها و ما أصنع بها فقد ضيّقتُ بها ذرعاً» المراد منه ظاهراً ضيق المعاش أعمّ من أن يكون الدارهم موجودة بعينها أو ببدلها بحيث لو أخرج تمامها لضاق عليه الأمر، فكتب عليه السلام: «اعمل بها واخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتّى يخرج كلّه».



و يمكن أن يحمل الرواية على رجوع الأمر إلى الإمام عليه السلام، ثم إذنه في العمل ترحماً على السائل، و التصدق بعد ذلك تدريجاً من قبله عليه السلام و على أي حال فلا دلالة في هذه الروايات على كون الحرام المختلط له عليه السلام وحده .

بقي احتمال التصديق أو الإعطاء إلى مصرف الخمس . بتمامه أو بمقدار الخمس . ولكن الظاهر هو الصرف في المسألة، إذ أخبار التصديق ظاهرة في الحرام المتميز الغير الشامل للمقام إلا رواية علي بن حمزة الواردة في حكاية صديقه الذي كان من كتاب بني أمية لعنهم الله و أصاب مالا كثيراً و ندم على ذلك و سأل الصادق عليه السلام . فقال: «أخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرفه تصدقت به»<sup>(١)</sup> بناء على الغالب من اختلاط المال المكتسب في ماله الحلال، مع ظهور التصديق في الصدقة المقابلة للخمس . و حينئذ يتعارض ظهورها مع ظهور أخبار الخمس في شمولها لمطلق الحرام المختلط، سواء كان المقدار معلوماً تفصيلاً أو إجمالاً بأن علم زيادته عن الخمس أو نقصانه .

### [سائر أخبار المسألة الدالة على وجوب الخمس]

فمنها المروي في الخصال بسنده الصحيح إلى ابن محبوب عن عمّار بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول «في ما يخرج من المعادن والبحر والغنمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس»<sup>(٢)</sup>.

و منها رواية الحسين بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن رجلاً أتى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين إنني أصبت مالا لأعرف حلاله عن حرامه . فقال له: «أخرج الخمس من ذلك المال فإن الله قد رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعمل»<sup>(٣)</sup> أي احتط من مال من لم يحترز عن الحرام . والظاهر أن إصابة المال في السؤال صادق على

المعلوم المقدار. فمع الاستفصال في الجواب يكون دليلاً على وجوب الخمس فيه أيضاً. والمراد من عدم معرفة الحلال من الحرام عدم التمييز. فلا ينافي العلم بالمقدار.

ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: رجل أتى أمير المؤمنين صلوات الله عليه فقال: إني اكتسبت مالاً أغمضت في مطالبه حلالاً وحراماً، وقد أردت التوبة ولا أدري الحلال منه والحرام وقد اختلط عليّ؟ فقال علي عليه السلام: تصدّق بخمس مالك فإن الله رضي من الأشياء بالخمس وسائر المال لك حلال. <sup>(١)</sup>

والظاهر أن الاكتساب في هذه الرواية يختلف بحسب الموارد قلّة وكثرة، زماناً ومقداراً؛ فتكون هذه الرواية بقرينة ترك الاستفصال دليلاً على إطلاق الاكتفاء بالخمس في صورة الاختلاط مطلقاً. ودعوى الانصراف إلى صورة الجهل بالمقدار ممنوعة. ولا ينافي ذلك ورودها في مقام الامتنان على من اختلط عليه؛ حيث إن الامتنان إنما هو لاجل تحقق مقتضى الأزيد من الخمس في تمام الأموال والأشياء.

ومنها المال المختلط بالحرام على ما يستفاد من قوله عليه السلام: «فإن الله قد رضي من الأشياء بالخمس <sup>(٢)</sup>» بناءً على كون المراد من «الأشياء» مطلقها، لا خصوص المختلط كما هو الظاهر من جعله عليه السلام بمنزلة الكبرى للمقام. ومن المعلوم أن مع مقتضى الزيادة يكون الاكتفاء بالخمس منته.

وحمل «الأشياء» على خصوص المختلط والتعميم بحسب الموارد أو بحسب اشتماله في كلّ مورد على أجناس مختلفة غالباً. أو على عناوين متعدّدة من الحلال والحرام والمشتبه؛ بعيد عن سوق الرواية من ظهورها في كون التعليل بالكبرى العامة كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا أن العلم بمقدار الحرام أقلّ من الخمس إجمالاً لا ينافي الامتنان، وإلا فكيف يكون امتناناً في صورة الجهل مطلقاً ولو مع كون الحرام أقلّ منه واقعاً؟ وكذا لا مانع عنه في صورة الزيادة لاحتمال اكتفاء الشارع بالخمس، وتمليك الزيادة على من

اختلط عليه تصدّقاً؛ كالتصدّق على غيره بمقدار الخمس .  
إذا عرفت ما ذكرنا من ظهور الروايات في الاكتفاء بالخمس مطلقاً فالأقوى أنّها أقوى  
من أخبار التصدّق بالتام في شمولها لصورة الاختلاط، مضافاً إلى كونها أخصّ منها  
لاختصاصها بخصوص المختلط بالحرام و عموم أخبار التصدّق له و للمتميّز، فيخصّص  
بها.

### [الصورة الرابعة أن لا يعرف قدره و لا صاحبه]

و ممّا ذكرنا ظهر حال القسم الرابع و هو الجهل بالمقدار مع الجهل بالمالك ؛ من كون  
الحكم فيه هو وجوب الخمس بلا إشكال. و أمّا احتمال الخمس في صورة الجهل  
بالمقدار، و تمام المقدار لمصرف الخمس أيضاً في صورة العلم به - كما عن الشيخ<sup>(١)</sup>  
باستظهار رجوع الأمر في المختلط بالحرام إليه تعالى مطلقاً، و انقطاع الأمر عن المالك  
من قوله: «فإنّ الله رضي من الأشياء بالخمس...» غاية الأمر أنّه رضي بمقدار الخمس  
في صورة الجهل بحيث يستكشف منه كون تمام المقدار إلى مصرفه في صورة العلم به -  
فبعيد عن إطلاقها في الاكتفاء بالخمس مطلقاً و إلّا فالظاهر أنّ رجوع الأمر إليه تعالى إنّما  
هو في صورة الاكتفاء بالخمس مطلقاً.

### [مصرف هذا الخمس]

إذا عرفت ما ذكرنا من وجوب الخمس و ثبوته في صورة الاختلاط مع جهل المالك  
مطلقاً فيقع الكلام في مصرفه ؛ أهو السادة كسائر الأخماس، أم الفقراء؟ فنقول: إنّ التعبير  
بالتصدّق في بعض هذه الأخبار ظاهر في إرادة الصدقة في مقابلة الخمس الثابت للسادة.  
و ما كان معارضاً له ممّا ادّعي دلالتها على كون المصروف هو السادة وجوه:

منها: التعبير بلفظ الخمس إمّا لثبوت الحقيقة الشرعيّة فيه أو للمعهوديّة الموجبة للانصراف في زمان الصادقين.

و منها قوله: «فإنّ الله قد رضي من الأشياء بالخمس»<sup>(١)</sup> حيث إنّ الظاهر أنّ الخمس المَجْعول على المالكيين في الأشياء ليس إلّا الخمس للسادة. و باتّحاد السياق يستكشف أنّ الثابت في المقام هو الخمس للسادة أيضاً.

و منها: عدّ الحلال المختلط بالحرام في رواية الخصال<sup>(٢)</sup> في عداد الخمس المصروف للسادة قطعاً فإنّه كالصرّيح في كونه مثلها.

ولكنّ الأستاذ دام ظلّه قد ضعّف تلك الوجوه؛ أمّا الأوّل فبمنع ثبوت الحقيقة الشرعيّة و منع المعهوديّة بل ما أطلق الخمس إلّا في رابع الكسور. غاية الأمر قد عيّن المصروف في الغنيمة بالمعنى الأعمّ بدليل من الخارج لارتباط له بلفظ الخمس.

و أمّا الثاني فبأنّ قوله: «إنّ الله قد رضي...» إنّما ذكر من باب التقريب بأنّه تعالى كما رضي من سائر الأشياء بالخمس فكذلك قد رضي من المختلط بالحرام أيضاً بالخمس. و أمّا المصروف فلا بيان باننبسة إليه فلا بدّ من الرجوع إلى الدليل الخارجي. و على تقدير كونه بمنزلة الكبرى فيكون الجامع بينه و بين سائر الأخماس هو المقدار، لا خصوصيّة المصروف.

و أمّا الثالث فبما عرفت في الثاني من كون الجمع بينه و بينها في مجرّد المقدار والاشتراك في رابع الكسور لامع خصوصيّة كونه للسادة.

و لكنّ الإنصاف مع ذلك أنّ الأخبار لا تخلو من ظهور في كونه للمصروف الخاصّ؛ أي السادة، بوحدة السياق في رواية الخصال<sup>(٣)</sup> وقوّة المعهوديّة في غيرها و جعل الخمس في الأشياء بمنزلة الكبرى حيث إنّّه يبعد كونه بمجرّد الاشتراك في المقدار و لو مع الاختلاف في المصروف. و لا ينافي تبادل المصروف الخاصّ في استعمال لفظ الخمس في رابع الكسور حيث إنّّه يضرّ استعماله في المصروف لافي معهوديّته، ولو بدلالة الحكمة في

٢- الخصال ١/ ٢٠٣.

١- وسائل الشيعة ٦/ ٣٥٣.

٣- الخصال ١/ ٢٠٣.

مقام ورود الروايات في بيان الحكم الفعلي كما هو الظاهر من الإطلاقات أو بالانصراف. هذا مضافاً إلى ظهور قوله: «فإن الله رضي...» في انقطاع الأمر من المالك ورجوعه إليه تعالى الظاهر في كونه للمصرف الخاص، وإلا فلو كان الحكم هو التصديق بغير السادة فلا انقطاع عن المالك بل التصديق نحو إيصال إليه. فتأمل.

والحاصل أن الأخبار ظاهرة في الخمس المعهود، بل أظهر من لفظ التصديق في الصدقة المقابلة للخمس فإنه إنما شاع فيها في زماننا هذا لا في الصدر الأول. فتأمل.

### [لو تبين المالك بعد إخراج الخمس]

ثم إنه لو ظهر بعد إخراج الخمس فهل يضمن الدافع كما عن الشهيدين؛ في الروضة<sup>(١)</sup> والبيان<sup>(٢)</sup> أم لا، كما عن الرياض<sup>(٣)</sup> والمدارك<sup>(٤)</sup> قولان:

الأقوى في النظر هو الأول لقاعدة اليد بمجرد الاستيلاء على مال الغير. وأما الإذن في التخييس وحرية التصرف في الباقي كما في بعض الأخبار من قولهم: «و سائر المال لك حلال»<sup>(٥)</sup> فإنما هو صريح في ارتفاع الاسم وزوال منع التصرف الذي نشأ من الاختلاط. وأما دلالة على نفي الضمان بالمطابقة أو بالالتزام العقلي فلا، وأما بالالتزام الشرعي أو العرفي فإنما هو إما من جهة توهم أن الإذن في التصرف والإتلاف يلزم رفع الضمان، فممنوع بل غايته رفعه معلقاً على عدم وجدان المالك كما في اللقطة والتصديق بمجهول المالك. ومن هنا ظهر أن الأخبار لو دلت على جواز التملك لكان مثل التملك في اللقطة المجامع مع تعلق الضمان بالعهد لا مجاناً.

وأما من جهة أن ظهور الأخبار في مقام العلاج وهو استخلاص المالك عن الحرام في رفع الضمان، ففيه أن غاية ظهورها إنما هو في رفع الإثم وجواز التصرف لأزيد من ذلك.

١- الروضة البهية ٢/٤٨.

٢- البيان ٣٤٧.

٣- الرياض ٥/٢٤٥، مدارك الأحكام ٥/٣٨٩، مصباح الفقيه ١٣٧.

٤- الرياض ٥/٢٤٥، مدارك الأحكام ٥/٣٨٩، مصباح الفقيه ١٣٧.

٥- وسائل الشريعة ٦/٣٥٣.

و على تقدير حصول الشكّ فالمرجع لإطلاقات الضمان كما لا يخفى.. و توهم أنّ سكوت الاخبار عن الضمان مع ورودها في مقام البيان يكشف عن عدمه، مدفوع بأنّه يسلم فيما كان الإطلاق في مقام البيان من كلّ جهة، لا فيما لم يكن إلّا من بعض الجهات كما فيما نحن فيه بالنسبة إلى خصوص رفع الإثم و حليّة التصرف؛ حيث إنّ المحتاج إليه والمسئول عنه لا الابتلاء بالمالك الذي [كان] مركزاً و ملتفتاً إليه للمخاطب أصلاً، بل [هو] من الممتنع عند السائل في مثل الاكتساب المشتمل على الإغماض في مطالبه من الحلال و الحرام في مدّة طويلة.

و أمّا ما ذكره الشيخ<sup>(١)</sup> من دلالة قوله: «فإنّ الله قد رضي...» على أنّ الأمر قد انقطع عن المالك و رجع إلى المالك الحقيقي، و أنّه قد رضي عن المقدار الحرام الواقعي بالخمس عوضاً عنه فكأنّه حصلت معاوضة مع المالك فارتفع الضمان، ففيه أنّ رضى الشارع بالخمس أعمّ من كونه لأجل التصرف و رفع الضمان. و الأمر بالإعطاء إلى الغير لا يزيد عن الأمر بالتصدّق في مجهول المالك.

والحاصل أنّه لا وجه لرفع اليد من قاعدة اليد المقتضية للضمان. نعم غاية ما يمكن أن يقال في نفيه ما ذكره الأستاذ في بحثه: من أنّ قاعدة اليد مقتضية للضمان مادامت العين المضمونة باقية في ملك المالك إلى أن يؤدّى إليه لافي ما خرجت عن ملكه، فإنّه بعد تملك الغير و لو كان هو الغاصب تكون العين كأنّها قد ردّت إلى المالك فيرتفع الضمان عن الغاصب كماله و هبه المالك. و فيما نحن فيه أيضاً كذلك حيث إنّ بعد حكم الشارع بأداء الخمس إلى السادة أو الفقراء فقد ملّك مقدار الخمس إياهم، و الزيادة على تقدير وجودها واقعاً للغاصب الذي حصل عند الاختلاط، و بعد ذلك يرتفع الضمان من البين. و لكن يرد عليه دام ظلّه أنّه يسلم فيما كان التملك من المالك مطلقاً أو من الشارع مع تصريحه بنفي التبعة له، و أمّا إذا كان منه مع عدم التصريح بنفي الضمان فلا ينافي أن يكون ذلك كالأمر بالإتلاف في المخصصة مع ثبوت البدل في الذمّة إلى أن يمكن الأداء،

وليس ذلك البذل ضمناً جديداً حتّى يطالب بدليله، بل من مراتب عهدة العين الثابتة باليد عليها فلا رافع لمراتب العهدة بتمامها.

### [الفرق بين الخمس والصدقة الواجبة و المندوبة]

ثمّ على تقدير استظهار كون هذا الخمس ذاك الخمس المعهود المصروف في السادة كما هو الظاهر على ما عرفت، فلا إشكال. وإلاّ فإن حكم بكونه صدقة فهل هو صدقة واجبة فيحرم صرفه في السادة بناء على حرمة مطلق الصدقات المفروضة عليهم، أو صدقة مندوبة فلا بأس بصرفه عليهم؟ وجهان:

من أنّ الظاهر من قوله: «فإنّ الله قدر ضي...» انقطاع الأمر عن المالك و رجوعه إليه تعالى، و هو قد رضي عن الحرام الواقعي بإيجاب الخمس صدقة على من اختلط عنده بلا كونه من قبّل المالك، حيث إنّّه قد انقطع المال عنه و حينئذٍ تكون الصدقة من الصدقة الواجبة بالأصل فيحرم الصرف على السادة، و قد اختاره الشيخ (١).

و من أنّ الظاهر أنّ الخمس على تقدير كونه صدقة يكون كالصدقة في مجهول المالك و اللقطة في كونه من قبّل المالك، فتكون بضميمة أصالة عدم اشتغال ذمّة المالك بالصدقة الواجبة، مستحبّة من قبله و إن كان إخراجها واجباً على من عنده المال نظير الوصيّة بالصدقة المستحبّة في كونها واجبة بالعرض على الوصي. و من المعلوم أنّ المحرّم على السادة هو الصدقة الواجبة بالأصل لا بالعرض.

و الأقوى هو الثاني حيث إنّ الظاهر من الأخبار عدم انقطاع المال عن المالك، بل الظاهر منها أنّ الصدقة إنّما لأجل كونها نحو إيصال إلى المالك، و حينئذٍ يكون - بضميمة الأصل - من الصدقة المندوبة بالأصل، فيجوز صرفها في السادة. فأفهم.

## [لو كان الحلال ممّا فيه الخمس لا يكفي هذا الخمس]

مسألة: لو كان الحلال المختلط ممّا فيه الخمس فلا شبهة أنّه لا يسقط بإخراج هذا الخمس. ولا إشكال أيضاً لو أخرج أولاً هذا الخمس ثمّ خمس الحلال. وكذا العكس لو جعلنا مصرف هذا الخمس السادة مع إشكال فيه كما سيظهر.

وأما لو عكس و كان المصرف غير بني هاشم ففيه إشكال من جهة عدم جواز التصرف في المال المختلط قبل إخراج هذا الخمس<sup>(١)</sup>، ومن جهة حرمة الصدقة على بني هاشم<sup>(٢)</sup>. وفي صورة العكس يكون خمسهم مختلطاً بما يحرم عليهم. فتأمل.

ولتوضيح الحلال لا بد من تقديم أمر وهو أنّ سبب حليّة سائر المال المختلط هل هو وضع الخمس وجعله فيه كما يتراءى من أدلّة الخمس؛ من مثل قوله: «إنّ الله رضي من الأشياء بالخمسة وسائر المال لك حلال»<sup>(٣)</sup>، أو أنّ سببها إخراج الخمس لا مجرد الوضع؟ الأقوى هو الثاني لظهور أنّ رضاه تعالى في مقابل فعل العبد لا بمقابل فعل نفسه، ولظهور أنّه لو لم يخرج خمسه فإنّما أكل أموال الناس بالباطل لا مال السادة، مع أنّ قول السائل: «وأردت التوبة» ظاهر في التوبة عن أخذ مال الغير وأكله حراماً لا عن أكل مال السادة فلو كان مجرد وضع الخمس محللاً لزمه التوبة عن أكل مال السادة وحبسه، فإذا كانت حليّة التصرف في المال المختلط منوطة بإخراج الخمس لزم أولاً إخراج هذا الخمس ثمّ خمس السادة؛ لأنّ تقديم خمس السادة تصرف غير حلال بعد.

هذا - بناءً على كون هذا الخمس صدقة - ظاهر، وأما بناءً على كونه للسادة أيضاً فالأقوى بقاء الإشكال في تقديم ذاك الخمس عليه أيضاً؛ حيث إنّ حرمة التصرف في المال المختلط قبل إخراج الخمس إنّما كانت من جهة كونه مختلطاً بمال الغير لا من

١- مصباح الفقيه / ١٤٠.

٢- عن جعفر بن محمد عليه السلام: إنّ الله لا إله إلا هو لمّا حرّم علينا الصدقة أبدل لنا الخمس فالصدقة علينا حرام والخمس

لنا فريضة والكرامة لنا حلال. (وسائل الشيعة ١٨٧/٦). ٣- وسائل الشيعة ٣٥٣/٦.



جهة كونه متعلّقاً لحقّ الفقراء كما لا يخفى.

و تلك الجهة موجّهة على التقديرين فلا وجه لما ذكره الشيخ<sup>(١)</sup> رحمه الله و الأستاذ دام ظلّه؛ من جواز العكس إذا كان خمس السادة.

إن قلت: يشكل تقديم هذا الخمس على خمس الحلال أيضاً بناءً على كونه صدقة؛ لما مرّ من تعلّق خمس الحلال بالعين، فيلزم من تقديم ذاك الخمس عليه تصرّف في مالهم و هو حرام كما يرشد إليه ماورد<sup>(٢)</sup> في عدم جواز شراء الخمس، فإنّه يلزم انتقال خمسهم إلى الفقراء و انتقال مالهم إليهم.

قلت: لا يخفى أنّ خمس المختلط - فسواء قلنا: إنّهُ للسادة أو للفقراء - فإنّه غير متعلّق بالعين، نظير الصدقة في مجهول المالك فإنّ الحقّ أنّهما مجرّد تكليف ليسا كالزكاة و خمس الحلال كما لا يخفى. فلا يلزم انتقال مال الفقراء إلى السادة. و أمّا خمس الحلال و أنّ لو قلنا بتعلّقه على نحو الإشاعة أيضاً فلا يلزم انتقاله إلى الفقراء؛ لأنّه لا يتعيّن ما لم يعيّنه المالك. فلا إشكال في تقديم هذا الخمس على خمس الحلال.

و لا يخفى أنّه لو لا ما ذكرنا في وجه تقديم خمس المختلط على خمس الحلال من لزوم الإشكال في العكس، لما كان إشكال حرمة الصدقة على بني هاشم وجهاً لذلك؛ لما عرفت من كونها مندوبة عن المالك على فرض صحّتها، فلا يحرم عليهم.

و توهم الإشكال من جهة الزيادة و النقصان في خمس الحلال أيضاً لا وجه له فإنّه لو علم مقدار الحلال المختلط بعشرين مثلاً، و مع الحرام خمسة و عشرين، يجب عليه خمسة لخمس المختلط و أربعة للحلال، من غير حصول فرق في مقدارهما في صورتَي التقديم و التأخير. و أمّا في صورة الجهل بمقدار الحلال فيختلف مقدار خمس الحلال من جهة العلم و الجهل لا من جهة تقديم ذاك الخمس و تأخيره، فإنّه يجب إخراج خمس المتيقّن منه، و ما شكّ أنّه من الحلال أو الحرام المحلّل بإخراج الخمس فالأصل عدم وجوب الخمس فيه بعنوانه الخاصّ بل إن كان فهو من أرباح المكاسب فتأمّل.

وكيف كان لا يوجب التقديم و التأخير في الخمسين اختلافاً في مقدارهما كما لا يخفى.

### [لو علم إجمالاً كون الحرام أقل من الخمس]

مسألة: لو علم مقدار الحرام المختلط إجمالاً أنه أقل من الخمس أو أزيد فهل يجب الخمس حينئذٍ والاقتصار به كما يشهد به إطلاقات الأخبار<sup>(١)</sup> أولاً، بل وجب إخراج ما علم في الأول وكذا في الثاني إلا أن حكم الزائد عن الخمس حكم مجهول المالك كما قال به الشيخ<sup>(٢)</sup> رحمه الله ناظراً إلى التحليل بأن الله رضي من الأشياء بالخمس؛ أي من مقدار الزائد المحتمل لا المعلوم.

ولا يخفى ما فيه؛ ضرورة أن إطلاقات الأخبار وترك الاستفصال فيها - مع أنه قلما يتفق عدم العلم بالزيادة أو النقصان - تعطي وجوب الخمس مطلقاً كما في المناهل<sup>(٣)</sup>. وقول الشيخ رحمه الله في الحقيقة إنكار للخمس في المختلط رأساً، إذ ما من مورد إلا و يعلم نحو نسبته للحرام إلى الحلال في دفع المعلوم، و يذب عن ثبوت تكليف الحرمة في المشكوك بالأصل، فلا نحتاج إلى أدلة الخمس فأفهم.

و معنى التعليل في صورة العلم - بأنه أقل من الخمس - أنه رضي بأكل مال الغير في مقابل الخمس، ولا ينافي الامتنان حيث إن عين ماله لو بقيت على حرمة مع اختلاطه بمال خطير، لم يكن لك شرعاً التصرف فيه بلا إذن من مالكة، وهذا ضرر عظيم قد رفعه بجعل الخمس، كما لا يخفى.

### [لو عرض الاختلاط بعد ما كان الحرام مميّزاً]

مسألة: و لو كان الحرام مميّزاً فعرضه الاختلاط، فيجب التصديق به حيث تنجز

٢- كتاب الخمس للشيخ الأنصاري / ٢٦٥.

١- وسائل الشيعة ٣/ ٣٥٢ - ٣٥٣.

٣- نفس المصدر والموضع، نقلاً عن المناهل.

التكليف بالتصدق حينئذ التميز، أو يجب خمس المختلط؟ وجهان:  
من إطلاق الأمر بتصدق مجهول المالك ومن عموم أخبار الخمس. مع أن الاكتساب والإغماض في مطالبه لا يكاد ينفك عن تميز سابق واختلاط لاحق. فإطلاق الخمس فيها مع ترك الاستفصال، مع كثرة وقوع مثل تلك الصورة يفيد العموم في المقال. والأقوى هو الثاني، لأن تلك الأخبار بالنسبة إلى التصديق بمجهول المالك أخص حيث إنه يعم صورة التميز والاختلاط بإطلاقه، وهي تختص بصورة الاختلاط.  
ولو قيل بالعموم من وجه بتقريب أن أخبار الخمس تعم صورة ما كان الاختلاط من أصله و صورة ما عرضه الاختلاط فلا يتعين تقديم تلك الأخبار حينئذ.  
ليقال مع ذلك أيضاً: يجب تقديم تلك الأخبار أيضاً لكونها أقوى ظهوراً في شمولها لما عرضه الاختلاط مما دلّ على التصديق بمجهول المالك كما هو واضح. فيجب تقييده بها، بل لو عكس الأمر لزم تخصيص الأكثر فيها كما لا يخفى. ولا استبعاد في توارده أحكام مختلفة على الموضوع الواحد بملاحظة طريان عناوين مختلفة عليه، فيجب حين العلم بالمالك ردّه إليه. فإذا جهل وكان متميزاً وجب التصديق به، فإذا عرضه الاختلاط وجب الخمس.

لا يقال: إذا كان يجب التصديق قبل الاختلاط فهو مال الفقير، فإذا اختلط يكون من القسم الثاني للاختلاط وقد عرفت فيه عدم الخمس وجوب ردّه إلى المالك.  
لأننا نقول: التصديق بمجهول المالك قد عرفت أنه ليس إلا مجرد تكليف، فما لم يحصل القبض في الخارج لا يحصل الملك لهم. فهو بعد في ملك مالكه، لكن وجب صرفه إلى الفقير. فهو المصروف دون المالك، فإذا اختلط تبدل حكمه من وجوب الصرف إلى الفقير صدقة، إلى وجوب الخمس.

### [الوصية بمال في ردّ المظالم]

مسألة: لو أوصى بمال معين لردّ المظالم فلا إشكال لو كان مفهومه مختصاً بخمس المال المختلط أو بالصدقة فيه، وأما لو عمهما فلا إشكال أيضاً على ما اخترنا من وجوب

الخمس في الصورة الثالثة والرابعة و أمّا على القول بوجوب الصدقة في الصورة الثالثة فذلك أيضاً بناء على ما مرّ أيضاً من جواز هذه الصدقة للسادة فإنّه يجب حينئذٍ إعطاء تمام الموصى به بالسادة لعدم جواز إعطاء الخمس للفقراء. و أمّا بناء على عدم جواز هذه الصدقة لهم في الفرض المذكور ففيه إشكال لا يرفعه إلا القرعة.

### [عدم اختصاص وجوب هذا الخمس بالمكلّفين]

مسألة: لا إشكال في تعلّق هذا الخمس بمال الصبي والمجنون أيضاً إذا اختلط، ولو لم نقل بتعلّق غيره من الأخماس لظهور دلالة أدلّته على أنّ سبب هذا الخمس؛ الاختلاط بالحرام<sup>(١)</sup>. والباعث عليه تطهير ماله وتحليله، فيكون من الوضعيات التي لا يفرق فيها بين المكلّف وغيره، مع أنّ الأخماس الآخر أيضاً كذلك، لظهور أصل دليله من الآية والرواية<sup>(٢)</sup> في نظير ما ذكرنا من كونه حقّاً مجعولاً للسادة ثابتاً وحاصلاً بحصول المال، وليست أدلّته كأدلة الزكاة المسوقة لبيان التكليف المختصّ بغيرهما. ففي باب الخمس إنّما ينتزع التكليف من الوضع الثابت بالأدلة. وفي الزكاة الأمر بالعكس<sup>(٣)</sup>. والأخبار الظاهرة في الوضع فيها إنّما تكون شارحة للآية الناصّة على التكليف. فتأمّل حقّه. وكيف كان لا ينبغي الارتياح في تعلّق الخمس مطلقاً بمال الصبي والمجنون، لإطلاقات الأدلة وظهورها في الحكم الوضعي دون مجرّد التكليف وشمول مثل الخطاب في قوله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ...»<sup>(٤)</sup> لهما لقابليتهما للخطاب مع أنّ سكوتهم عن اشتراط البلوغ والعقل في الخمس وتعرّضهم لاشتراطهما في الزكاة لدليل واجتماع منهم على عدمه هنا، لأنّ سكوتهم عن الاشتراط في مقام بيان الحكم - كما هو شأنهم - تصريح منهم بعدمه كما لا يخفى، فيجب على الوليّ إخراجهم، أو عليه بعد الكمال.

١- وسائل الشيعة ٣٥٣/٦، كتاب الوافي ٤٣/٢ (كتاب الخمس).

٢- وسائل الشيعة ٣٦٥/٦.

٣- أنظر تحقيق المسألة في: كتاب الخمس للشيخ الأنصاري / ٢٧٠.

٤- الأنفال / ٤١.



بسم الله الرحمن الرحيم



الرسالة الخامسة

كتاب القضاء





الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله أجمعين .

### [القضاء لغةً]

وهو لغةً لمعانٍ كثيرة:

الحكم : لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ. <sup>(١)</sup>

والعلم : إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضِيهَا. <sup>(٢)</sup>

والإعلام: وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ. <sup>(٣)</sup>

والحتم : فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ. <sup>(٤)</sup>

والامر : وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ. <sup>(٥)</sup>

والخلق : فَقَضِيَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ. <sup>(٦)</sup>

والفعل : فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ. <sup>(٧)</sup>

والإتمام: فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ. <sup>(٨)</sup>

٢- يوسف / ٦٨ .

٤- سبأ / ١٤ .

٦- فصلت / ١٢ .

٨- القصص / ٢٩ .

١- النساء / ٦٥ .

٣- الحجر / ٦٦ .

٥- الإسراء / ٢٣ .

٧- طه / ٧٢ .

والفراغ: قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ.<sup>(١)</sup>  
ويمكن إرجاع بعضها إلى بعض كما هو غير خفي.

## [القضاء شرعاً]

و في الشرع: هو الولاية على الحكم<sup>(٢)</sup> أو الأهلية له بالشروط المذكورة. وهذا المعنى لا يناسب المعاني اللغوية أصلاً، إذ يصدق على من نصب قاضياً من قبل الشرع أنه قاضٍ و حاكم. وإن لم يحكم بحكم و لم يفصل عرق خصومة في مدة عمره أصلاً مع وجوب وجود مأخذ الاشتقاق في المشتق إذ هو لمن تلبس بالمبدأ في الجملة، فعلمنا أنه هنا يغير المعاني اللغوية و هو الولاية. و الولاية على الحكم غير الحكم. انتهى.<sup>(٣)</sup>  
قلت: اعلم أن المشتق حقيقة في من له ملكة المبدأ مطلقاً. و المراد بالملكة هي العلم بالمبدأ بما هو عليه في الواقع من طرقه و أسبابه و لوازمه و موارده في القضايا الشخصية بحيث كان ذلك العلم راسخاً في نفسه، مثلاً النجار: من له علم بصناعة النجر بماله من الآلات و الأسباب و اللوازم. فهذا النجار لو لم يصنع صناعة النجاري أصلاً في مدة عمره؛ أي لم يتفق له مع تهيئته له، و علمنا من حاله أنه لم ينس مدة عمره من تلك الصناعة شيئاً، فإطلاق النجار عليه حقيقة بلاريب.

## [متى يكون الفقيه قاضياً؟]

فالفقيه إذا علم تمام موازين القضاء و موارده و لوازمه و اكتسب ما يحتاج إليه من الشرائط؛ كالعدالة و العرفان و الإذن من قبل الشرع على نحو الخصوص أو العموم، فهو قاضٍ و حاكم حقيقة و لو لم يتفق له حكم و فصل أبداً.  
فالقاضي مشتق من «قضى» بمعنى الحكم و الإلزام و الحتم و الأمر و الفراغ و الإتمام

التي ترجع إلى معنى واحد وهو الحكم. وكون المشتق، بمعنى من له أهلية الحكم، والمصدر بمعنى نفس الحكم لا يوجب تباينهما معنى لبداية تباين المشتقات مع مصادرها معنى. هذه المغايرة؛ لأخذ الذات في أحدهما دون الآخر. وعجيب أن يكون ذلك موجباً للانحراف.

## [احتياج القضاء إلى الإذن دون الصنائع الأخر]

فالحاصل أن للقضاة وكذا الإفتاء وكذا باقي الصنائع مرتبة، إذا وصل الشخص إليها يزداد بصيرته في تلك العلوم أو الصنائع بحيث يمكن له الاستقلال بنفسه بلا حاجة إلى غيره، فيحصل له حينئذ أهلية تلك الصنعة وإنما احتاج الاستقلال والاستبداد في العلوم سيما القضاء والإفتاء إلى الإذن من قِبَل الكامل في هذا العلم دون الصنائع الأخر لكون الصنائع الخارجية من المحسوسات يعلم حسنها وقبحها كل أحد، وحقائق الأمور الشرعية، ومحاسنها المربوطة بحسن سيرة الإنسان لا يعلم إلا الشارع. فلا بد من إذنه في زمان الحضور وبيان ميزان كلي يوزن به الأشخاص عند الغيبة؛ فقله: «جعلته قاضياً أو حاكماً عليكم»<sup>(١)</sup> إخبار وإعلام للناس وكشف عن جعل واقعي تكويني لا ينافي ما ذكرنا. وليس هنا مورد ذكره، فتلخص مما ذكرنا أنه لا نقل، بل الاصطلاح عين اللغة.

## [ما هو معنى العرف؟]

قال الأستاذ دام ظلّه: فإذا كان في العرف هو الولاية على الحكم، فهل هو في العرف الخاصّ كذلك أي الشرع، أو العرف العامّ [فقط؟] الحقّ هو الثاني لأنّ كلّ من يُنصّب قاضياً من أيّ شريعة كان، بل ولو لم يكن متشرعاً بشريعة، فإنما القاضي عندها هو الوالي على الحكم والمتصدّي للحكم بين الناس. فالكلّ في أصل مفهوم القضاء أي الولاية على

الحكم شريك إلا أن الاختلاف في مصاديقه حسب اختلافهم في الشرائط والخصوصيات وجوداً و عدماً. فما يذكر في الشرع من الشرائط إنما هي شرائط الصحة عند الشارع لا محققات لأصل المفهوم كما هو واضح. فما يذكر في عبائرالأصحاب من أنه في الشرع كذا<sup>(١)</sup>، يجب أن لا يراد به اختصاص أصل المفهوم بالشرع. بل [هي]الخصوصيات المفردة فلا تغفل.

### [هل يمكن أن يتّصف القضاء بالوجوب؟]

ثمّ القضاء أي الولاية على الحكم هل يمكن أن يتّصف بحكم من الوجوب الكفائي مثلاً أو الاستحباب أو لا حيث إنه لا يمكن للشخص أن يصير أهلاً للقضاء ابتداءً وواليأعليه من غير إذن؟

الحقّ نعم؛ نظير وجوب الأفعال التوليديّة<sup>(٢)</sup>، الذي هو معنى وجوب سببها. فمعنى وجوب القضاء كفاية وجوب تحصيل الأهليّة بتحصيل العلم بموازين القضاء كما هو حقّه مع باقي الشروط كالعدالة وغيرها. وعلى ما ذكرنا من كونه كسائر الصنائع فالأمر سهل حيث إنّ وجوبها على الكفاية إنّما هو وجوب تحصيل ملكتها إمّا بممارسة القوّة العلميّة في أسبابها أو القوّة النظرية في مقدّماتها.

### [مناقشة في وجوب القضاء الكفائي في زمان الحضور]

هذا مع أنه يرد على الأستاذ أنه لو كان الولاية و الأهلية متوقّفة على الإذن من المعصوم بحسب الواقع، فيشكل وجوب القضاء على الكفاية في زمان الحضور؛ إذ وجوب شيء خارج عن اختيار المكلف لا معنى له. و من هنا تتفطن عدم توقّف حقيقة

١- مسالك الأفهام ٣١٥/٢، جواهر الكلام ٩/٤٠.

٢- هي ما توجد عقيب شيء آخر؛ مثل حصول الملكية عقيب إجراء العقد؛ بخلاف الفعل الاختياري المباشر الذي لا يستتبع وجوده وجود مقدّماته؛ مثل الصلاة و الحجّ. أنظر: كفاية الأصول ١٨٥/١.

القضاء وملكته بالإذن ، بل هو شرط لصحة الحكم الفعلي الخارجي . و ما يجب على المكلف إنما هو تحصيل الملكة ، فيجب على الإمام أن يأذنه . فتأمل .

## [ما يستدل على الوجوب الكفائي للقضاء عقلاً و نقلاً]

و استدلل على وجوبه كفاية بوجوه عقلية و نقلية:

منها: توقّف حفظ نظام العالم على القضاء . و ما يتوقّف عليه الواجب واجب<sup>(١)</sup> .

و فيه منع توقّف الحفظ إن أريد تمام النظام؛ لحفظ مقدار منه بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و منع وجوب الحفظ إن أريد مقداراً من النظام، مع أن في نصب القاضي أيضاً مقداراً من الاختلال الذي لم ير تفع .

و منها: أن الانتصاف من الظالم للمظلوم واجب ، فلا بد من قاضٍ ينتصف له بموازن القضاء .

و فيه أنه فيما لو كان الظالم و المظلوم معلوماً يجب على كلٍّ من يقدر من الانتصاف - من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر - الانتصاف له و فيما لم يكن معلوماً فبالقاضي أيضاً قد لا ينتصف للمظلوم حسب الواقع .

و منها: أن القضاء مقدّمة للأمر بالمعروف و النهي عن المنكر<sup>(٢)</sup> حيث إنه يثبت في القضاء و يتميّز المعروف من المنكر و هو واجب ، فيجب القضاء أيضاً .

و فيه أن المعروف و المنكر الواقعيين أيضاً لا يعرف[ان] بالقضاء، على أنه لم يجب القضاء حتّى يتميّز به المعروف و المنكر؟ و تميّز المعروف و المنكر ليس واجباً حتّى يجب القضاء . و القضاء مقدّمة لتمييزهما لا للأمر بهما فلا يكون مقدّمة الواجب .

١- كفاية الأصول ١/ ١٩٩ - ٢٠١ .

٢- جواهر الكلام ٤٠/ ١٠ . و في وجوبهما عقلاً و شرعاً راجع: نفس المصدر ٣٥٨/ ٢١ . الرسائل العشر للشيخ

الطوسي / ٢٤٥ ، شرح المصطلحات الكلامية / ٣٩ .

## [قاعدة اللطف]

و منها: اقتضاء قاعدة اللطف<sup>(١)</sup> وجوبه، ووجوب نصب القاضي لحصول الاختلال في أمر المعاش و المعاد بدونه.

و فيه قدّم أنّه بعد فرض وجود الحاكم العدل و المفتي فالاختلال اللازم من عدم القاضي الذي ليس له إلاّ مجرد فصل الخصومة لا نفهم وجوب رفعه على الشارع بنصب القاضي، فكيف يلزم عليه تعالى بقاعدة اللطف نصب القاضي؟ و أمّا ما استدّلوا عليه من الآيات و الأخبار<sup>(٢)</sup> فلا يخفى ما فيها من الضعف و عدم المناسبة. فلا جدوى في إيرادها و التعرّض لما فيها.

## فصل

### في صفات القاضي

## [الأصل الأوّلي عدم نفوذ حكم أحد على أحد]

اعلم أنّ الأصل الأوّلي يقتضي عدم تسلّط أحد على أحد و عدم نفوذ حكم أحد على أحد، فلا بدّ في أصل ثبوت القاضي و نفوذ حكمه على غيره و ما اعتبر فيه من الصفات و الشرائط، من دليل مخرج عن تحت ذلك الأصل.

## [حديث أبي خديجة]

فمن الأدلّة: حديث أبي خديجة: أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً، فإنّي قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه.<sup>(٣)</sup>

٢- تحرير الأحكام ١٧٨/٢.

١- نفس المصادر.

٣- من لا يحضره الفقيه ٢/٣، وسائل الشيعة ١٨/١٠٠.

فقوله: «منكم» دلّ على كونه مؤمناً. وإلا فالجائر المسلم كان حاكماً.

### [لزوم الاجتهاد في القاضي]

وقوله: «يعلم شيئاً...» وإن كان ظاهراً في التبعض إلا أنه لا يضرّ إذ المجتهد أيضاً لا يعلم جميع قضاياهم. فالمراد به المجتهد، لا من يعلم خصوص علم واحد في قضية واحدة. نعم هذا يمكن في زمان الحضور بأن يأذن الإمام عليه السلام - لعاميّ بأن يحكم في قضية خاصة التي هو عالم بحكمها وأما في زمان الغيبة، فلا.

وفي رواية أخرى بدل قوله «من قضايانا» «من قضائنا»<sup>(١)</sup>. وعليه فهو ظاهر في المجتهد إذ كلمة «من» حينئذٍ بيانية. فالمراد: من يعلم حكماً مطلقاً أي طبيعة حكماً. وليس إلا المجتهد ولا أقلّ من كسره سورة ظهور «من قضايانا» في التبعض الشامل لعاميّ علم حكماً لواقعة خاصة، فيكون ذلك مساوياً لاحتمال كون المراد من قوله: «علم شيئاً من قضايانا» أي بصيراً في قضايانا وفهيماً منها شيئاً. ولا يكون هذا إلا للمجتهد. فحينئذٍ يقتصر بالمجتهد لكونه المتيقّن، وإنما ثبت القضاء على خلاف الأصل.

### [مقبولة عمر بن حنظلة]

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة: من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حالنا وحرماننا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخفّ بحكم الله وعلينا ردّ الحديث<sup>(٢)</sup>.



## [شرط الاجتهاد؟]

و المراد بـ[من عرف أحكامهم] هو المجتهد بلا شبهة ؛ إذ لا يراد العرفان الفعلي حتّى يتعذّر ، بل مَنْ له ملكة العرفان و الاقتدار عليه حسب القواعد ، لا مجرد من حصل له تهيؤ العرفان من غير فعلية ، بل من عرف جميع المبتلى بها و كان له اقتدار استنباط الباقي . فعموم الأحكام إنّما هو بحسب متفاهم العرف ، أي كان عارفاً بجميع الأحكام المتداولة لكن ظاهر اللفظ شامل للمقلّد الذي يعرف جميع فتاوى مجتهدة . ولا ينافيه أيضاً قوله : « روى حديثنا » إذ المقلّد أيضاً يروي الحديث . نعم إنّ قوله : « و نظر في حلالنا و حرامنا » يحتمل أن يكون المراد : النظر الاستدلالي أي نظر على وجه الاستنباط ، فحينئذٍ يخرج المقلّد . و يحتمل أن يكون المراد من كان له الورع و التقوى ؛ حيث إنّّه ناظر إلى الحرمة فيكفّ عن الحرام نفسه ، و إلى الحلال فيرتكبه : فالمراد بالنظر عدم كونه لا أباً في الحلية و الحرمة ، لا النظر الاصطلاحيّ ، فيكون مجملاً من حيث دخول المقلّد و خروجه . و لا شك أنّه يقتصر في المخالف على الأصل على القدر المتيقّن .

## [خروج المقلّد عن مدلول المقبولة]

قلت : و قوله « روى حديثنا » يدلّ على خروج المقلّد إذ لا ريب أنّ هذه الصفات المذكورة لكلّ منها مدخل في صيرورة الشخص حاكماً و إلّا يلزم في مقام تعيين الحاكم لغوية ذكرها ، فإذا كان لكلّ منها مدخل في تحقّق الاستعداد لمنصب الحكومة و جب أن يكون المراد بقوله : « روى حديثنا » الرواية مع الاطلاع بمضمونه و خاصّه و عامّه ، و عدم معارض له و غير ذلك ممّا يختصّ بالمجتهد . و ذلك للقطع بعدم مدخلة مجرد نقل ألفاظ المعصوم في صيرورة الشخص قاضياً .

## [هل المقلّد داخل في مدلول حديث أبي خديجة؟]

وأما الخبر الأوّل فقد يقال بشموله المقلّد الذي يعلم فتاوى مجتهد، حيث إنّهُ يصدق عليه أنّه «علم شيئاً من قضاياهم». فإنّ المجتهد أيضاً يعلم قضاياهم بواسطة روايات الرواة قضاياهم، والمقلّد أيضاً يعلم قضاياهم بطريق معتبر هو قول مجتهد. قال الأستاذ: نعم، وإن لم يكن فرق بين المجتهد والمقلّد من هذه الجهة حيث إنّ كلاّ منهما يعلم قضاياهم بطريق معتبر، إلّا أنّ الفرق في إطلاق لفظ العلم عليهما حسب متفاهم العرف؛ حيث إنّهُ يصدق عرفاً على المجتهد أنّه علم قضاياهم دون المقلّد، فيقولون إنّهُ علِمَ بالتقليد، لا علِمَ مطلقاً.

قلت: بل الحقّ أنّ المقلّد لم يعلم من قضاياهم - عليهم السّلام - شيئاً، بل إنّما علم قضايا مجتده وهي قضايا الإمام أيضاً بمقدّمة خارجيّة. و ظاهر قوله: «علم شيئاً من قضايانا» أي بلا واسطة و ابتداءً بحيث كان نفسه مستنبطاً لرأيه عليه السلام والمقلّد إنّما يعلم أولاً فتاوى مجتده ثمّ بواسطة مقدّمة خارجيّة يثبت أنّه حكم الله في حقّه. فما يعلم المقلّد ليس من قضاياهم أولاً وبالذات؛ بل ثانياً وبالعرض. والظاهر من الخبر هو العلم بقضاياهم عليه السلام أولاً وبالذات.

## [الفرق بين علم المقلّد والمجتهد]

ولا يتوهم أنّ علم المجتهد بالقضايا أيضاً بالواسطة لمكان الرواة؛ إذ الرواة واسطة في بلوغ ألفاظ الإمام إلى المجتهد لا بلوغ أصل مضامينها التي هي القضايا. فالمجتهد إنّما يستنبط القضايا من تلك الألفاظ بنفسه لا بمعونة غيره.

والحاصل أنّ توسيط المجتهد للمقلّد ليس كتوسيط الرواة للمجتهد. وهذا واضح. فظهر الفرق بين المجتهد والمقلّد حسب الواقع أيضاً. وهذا هو السرّ في عدم إطلاق العلم بالنسبة إلى المقلّد عرفاً، كما ذكره الأستاذ. فلا وجه لتسليمه بأنّه لا فرق بينهما حسب

ماقتضاه البرهان كما لا يخفى لمن تأمل .  
و على هذا فقوله في الخبر الثاني: «و عرف أحكامنا» لا يصدق على المقلد العارف  
بفتاوى مجتهدة بعين ما مرّ. فافهم .

### [كفاية التجزي في الاجتهاد]

و أمّا الخبر الثاني فالمراد بقوله: «عرف أحكامنا» هو عرفان جميع الأحكام المبتلى  
بهايين الناس ، لا الاستغراق الحقيقي قطعاً و إلّٰزم الإرجاع إلى من لم يوجد أبداً .  
والمراد من العرفان على ما هو الظاهر ؛ الفعلي دون الملكة و استعداد الاستنباط مجرداً .  
فمن حصل مجرد استعداد استنباط الأحكام من دون استنباط فعلي ، فلا يشمل ظاهراً  
الخبر ؛ إلّا أنّ الإشكال ، في شموله للمتجزيّ: الذي قطع بحجية خبر الثقة مثلاً من آية  
النبا،<sup>(١)</sup> و عرف عدالة جلّ من الرواة لتدرّبه في الرجال ، فاستنبط الأحكام من النقليات  
مع قصوره عن العقليات ، أو كان مستنبطاً من العقليات لقوّة حدسه مع قصوره عن  
النقليات . و ظهر من الأستاذ شمول الدليل له .

و لكنّه يصحّ بالنسبة إلى من يعلم قدراً معتدّاً به من الأحكام بحيث يصدق عليه عرفاً  
أنّه علم الأحكام . و أمّا من يعلم بعض الأحكام المعدودة ، فالإنصاف عدم شموله له .  
فلا بدّ من ملاحظة المتجزيّ من حيث صدق الدليل عليه . و يؤيد شموله للمتجزيّ أنّ  
مَنْ أرجع الأمر إلى الإمام عليه السلام ؛ غالبهم كالمجتزيّ لم يكن له  
ملكة استنباط جميع الأحكام .

و الحاصل أنّ المتجزيّ و المجتهد إنّما هو اصطلاح منّا ، و المناط هو كونه عارفاً  
عالمّاً بأحكامهم سواء كان متجزّئاً أو مجتهداً .

## [ما المقصود من معرفة الأحكام؟]

نعم من لم يعرف الأحكام فعلاً وإن كان له استعداد استنباط الجميع ، فشمول الدليل له مشكل ؛ فإنه ما يعرف أحكامهم بعد ، إلا أن يدعى الإجماع عليه ، ولكن الاستكشاف منه وراء دينك الخبرين من حكم آخر بلغ إليهم ، محل تأمل<sup>(١)</sup>.

## [هل يجوز للمجتهد نصب المقلد للقضاء؟]

ثم إنه على فرض عدم شمول الدليل للمقلد أو المتجزئ ، فهل للمجتهد المطلق نصبه للقضاء أولاً؟

قال الأستاذ : ذلك يحتاج إلى مقدّمتين :

إحدهما : إحراز أن للإمام كان نصب عامي عالم بالحكم تقليداً .  
والثانية : إثبات أن كلما كان للإمام كان للمجتهد أيضاً إلا ما خرج . وكتاهما في محل المنع :

أما الأول فلعدم الدليل فلا يكون ذلك منهم محرراً عندنا .  
قلت : لا يخفى أنه كان للإمام نصب بعض أصحابه الذي كان عالماً بالأحكام من جهة فتاوى الإمام ؛ كأمثال وزارة و من دونه قطعاً . فلو فرض ثبوت المقدّمة الثانية لكان مثل ذلك أيضاً للمجتهد فيجوز له نصب من يعلم جميع فتاويه من مقلّديه . فإن حال أصحاب الإمام كحال من يعلم جميع فتاوى مجتهد من المقلّدين من غير فرق . فتأمل<sup>(٢)</sup>.

١- يريد رحمه الله: أن الإجماع المدعى - لو كان - لم يفد أكثر من مدلول الخبرين ، لأنه مستند إليهما ، وبعيد من المجمعين أن يستندوا إلى حكم آخر من ورائها بلغ إليهم ولم يبلغ إلينا.

٢- لعله إشارة إلى الفرق بين هؤلاء المقلّدين وبين بعض أصحاب الإمام ؛ الذين قال فيهم : « لولا وزارة ونظراؤه لاندست أحاديث أبي » ، وقال أيضاً « هؤلاء حفاظ الدين وأمناء أبي على حلال الله وحرامه ... » . بهجة الآمال ١٦٨ / ٤ -

## [ما يدلّ على عموم الولاية للفقيه]

وأما الثانية: فهي محتاجة إلى ثبوت عموم الولاية للفقيه.  
وأدلّته كلّها مخدوشة؛ مثل «هم حجّتي وأنا حجة الله»<sup>(١)</sup> المنصرف إلى أظهر الخواصّ وهو حجّية قوله من حيث الإيلاغ وبيان التكاليف.  
وقوله: «وأما الحوادث الواقعة»<sup>(٢)</sup> الذي ظاهره الأشياء المسؤول عنها المعهود بينه عليه السلام وبين السائل الغير المعلوم لنا، وكذا الباقي، وليس هنا مورد ذكره.

## [هل يجوز للفقيه القاضي توكيل مقلّده في القضاء؟]

فإذا لم يكن للفقيه نصب مقلّده فهل له توكيله في القضاء واستنابته أم لا؟ لا يخفى احتياجه أيضاً إلى مقدّمتين:  
إحداهما: قابليّة موضوع الحكم للتوكيل عرفاً أي ممكناً حسب العرف بأن لا يكون كالأكل والشرب والجماع وغير ذلك من المباشريّة. وهذه المقدّمة ثابتة فيما نحن فيه، بل واقع أيضاً كالحكومات العرفيّة.  
والثانية: أن يكون الدليل المثبت لحكم ذلك الموضوع بحيث لا يظهر منه الاختصاص بشخص معيّن. وهذه المقدّمة فيما نحن فيه غير ثابتة؛ إذ الظاهر من قوله في الرواية: «بحكمنا» مباشرة الموصوف بالصفات المتقدّمة في الحكم، فلا يجوز الاستنابة. والحاصل أن الاعتبار بظاهر دليل الحكم؛ فإن أثبتته لموضوع خاصّ مقيّد، فدليل الوكالة يبسط ذلك الموضوع على نحو كونه مقيّداً، فيجوز في زمان الحضور توكيل المنصوب لمثله في الصّفات المعتبرة، وإن أثبتته للموضوع مطلقاً فينبسط ذلك بأدلة الوكالة.

١- وسائل الشيعة ١٨/١٠١.

٢- نفس المصدر والموضع. وهي صدر الرواية السابقة.

## [التمسك بإطلاق أدلة الوكالة]

والحاصل أنّ دليل الوكالة يبسط موضوع الحكم بما هو موضوع الحكم ، لا بما هو شخص إنساني كما لا يخفى . ولو أجمل دليل النصب من حيث المباشرة ومد خلية الصفات في الحكم لا يجوز التمسك بإطلاق أدلة الوكالة لجواز التوكيل ؛ لكون الشبهة من هذه الجهة موضوعية ، ولا يجوز التمسك بالإطلاق والعام في الشبهات المصادقية للقطع بعدم كونه موضوعاً لأدلة الوكالة على فرض اشتراط المباشرة ، كالقطع بموضوعيته لها على فرض عدمه كما لا يخفى .

## [حكم من يعمل بالظن الانسدادي]

ثمّ لا يخفى عدم دلالة تينك الروايتين على نصب من يعمل و يفتي بالظن من باب الانسداد على الحكومة ، لأنّه ما يعرف أحكامهم ولا يعلمها كما هو كذلك باعتقاده أيضاً ، لأنّ اعتقاده أنّ كلّما أدّى إليه ظني يجب اتّباعه عقلاً لا أنّه حكم الله ظناً كما لا يخفى . والظنّ ليس بمعرفة فيشكل حال من يحكم وهو انسدادى كالقمي رحمه الله مثلاً<sup>(١)</sup>.

## [الظنّ قسمان]

قلت : لا يخفى أنّ الظنّ قسمان : ظنّ علم و ظنّ شكّ ، كما في الخبر<sup>(٢)</sup> . والظنّ العلم هو الحجّة . فهذا الظنّ بمقتضى الأخبار من مصاديق العلم ، فلعله ظنّ من دليل النصب شمول المعرفة لهذا الظنّ . و ظنّه ذلك أيضاً حجّة . فيشملة الرواية فيكون قاضياً . بل هو لا يحتاج إلى شمول الرواية ، فإنّه إذا ظنّ بوجوب القضاء عليه يجب عليه

عقلاً<sup>(١)</sup>.

لا يقال: لكنّه لا يجب رجوع المقلّد إليه .  
لأنّا نقول: إذا وجب القضاء عليه فيفتي للمقلّد بوجوب الرجوع إليه . نعم إذا لم يجب أصل القضاء ، فهو كذلك .

### [ مفاد أدلة اعتبار الأمارات ]

ولا يخفى أيضاً أنّ مثل ذلك الإشكال يرد على مذهب الأستاذ القائل بحجية نظنّ الخاصّ أيضاً<sup>٢</sup>. أذ هو يقول: بأنّ مفاد أدلة اعتبار الأمارات هو جعل الحجية لها دون التكليف لاستلزامه اجتماع المثليين أو الضدّين كما قرّر في محله<sup>٣</sup>. ولبت شعري أنّه إذا لم يكن مفادها لزوم ترتيب آثار الواقع على مؤدّى الأمارات. فكيف يعلم بأنّ مؤدّاها حكم شرعيّ ؟

نعم عليه أنّ حجية الأمانة حكم وجعل شرعي ، وأما كون مضمونها حكماً شرعيّاً فلا. وكون لزوم ترتيب الأثر أثراً للحجة النفس الأمرية لا يصير حكماً شرعيّاً بجعل الحجة من قبل الشرع . مثلاً الانتهاء عن الفحشاء لا يصير حكماً شرعيّاً بواسطة الأمر بالصلاة . مع أنّ مضمونها لو كان حكماً شرعيّاً بواسطة قيام الحجة الشرعية عليه يلزم الكراهي ما فرّ منه ؛ من لزوم اجتماع المثليين أو الضدّين . فإذا لم يعلم أنّه حكم شرعي وإنّ وجب اتّباعه لمكان الحجة فلا فرق بينه وبين من يقول بالانسداد.

والحاصل أنّه لو قال بصيرورة مؤدّى الأمانة حكماً شرعيّاً عند الفقيه بواسطة قيام الحجة الشرعية عليه يرد عليه ما أورده على القوم من لزوم الاجتماع المذكور. وإنّ لم يقل بذلك. فما عرف أحكامهم - عليهم السّلام - فلا يشمل دليل النصب. فلا يقضي إلّا على القول بشمول العرفان قيام الأمارات المعتبرة كما ذكرنا في الانسداد.

١- لأجل أنّ هذا نظنّ بمقتضى الأخبار كالعلم. ولعمري وجب الاتّباع عقلاً. وصاحبه صاحب القضاء.

٢- كفاية لأصول ١٢٠٢ مبحث نظنّ.

٣- نهج المسترشدين في أصول الدين ٣١٧.

وأما على قول من يقول بكون مفاد أدلة الأمارات لزوم ترتيب الأثر والتكليف، فلا محذور في شموله دليل النصب وقد قوينا في الأصول أيضاً «يعنى كه من قاضيم»<sup>(١)</sup>.

## [ ما يشترط في القاضي ]

فما حصل من دليل النصب من الشرائط:

منها: الإيمان المستفاد من قوله: «إلى رجل منكم». وفي رواية «لا إلى هؤلاء الفساق»<sup>(٢)</sup> وقد يستفاد من هذا الوصف اشتراط العدالة أيضاً، لكنه لا ينهض دليلاً بل اشتراطها مستفاد من قوله في المقبولة: «أعدلهما»<sup>(٣)</sup> لا «عادلهما»، فتأمل. وقد يستفاد من قوله «نظر في حلالنا و حرامنا» بناء على ما مرّ من أن المراد بالنظر: مراعاتهما ووضعهما في موضعهما الدالّ - زائداً على العدالة - على الورع والتقوى.

و منها: كونه أهلاً للفتوى كما يدلّ عليه قوله: «و عرف أحكامنا وروى حديثنا» على مرّ.

و منها: الذكورة كما يستفاد من قوله: «إلى رجل منكم»، وإن قلنا بأن ضمير المخاطب في مقابل العامة حتّى يصح أن يقال «امرأة منكم» إلّا أن إطلاق الرجل هو الدالّ. هذا مع ورود أخبار خاصّة في ذلك كقوله: «لا يفلح قوم وليتهم امرأة»<sup>(٤)</sup> وقوله: لا تتولّى المرأة القضاء»<sup>(٥)</sup> مع استلزام قضائها فعل المحرّم من استماع صوتها وغيره.

و منها: الحرّية فإن استفدناه من انصراف قوله: «إلى رجل منكم» إليه فهو، وإلّا فمثل الرقيّة وكون العبد مولّى عليه لا يمنع عن كون العبد قاضياً بعد ما اجتمع فيه الشرائط من عرفان الأحكام، ورواية الحديث.

١- ولا يخفى لطف هذا الكلام. يريد رحمه الله أنّه على ما قوينا في الأصول يكون مفاد الأمارات: لزوم الترتيب و التكليف، فبضميمة شمول العرفان (عرف أحكامنا) لمن قامت عنده الأمارات. فهذا الفقيه العارف بالأحكام يصلح لأن يكون قاضياً. والمؤلف رحمه الله عندئذ تفنّن على دأبه الظريف بهذه النتيجة وقال «فحينئذ أنا القاضي».

٢- نفس المصدر ٧٥/١٨.

٣- وسائل الشيعة ١٨/١٠٠.

٤- الخصال ٣٧٣/٢. جواهر الكلام ١٤/٤٠.

٥- جواهر الكلام ١٤/٤٠.



وكذا و لد الزنا إن كان إجماع على عدم أهليّته للقضاء فهو، وإلاّ فإطلاق الدليل يشملّه إلاّ أن يمنع إطلاق الدليل بالنسبة إليه.

والحاصل أنّ كلّ شيء شككنا في اعتباره في القضاء و لم يكن في الدليل إطلاق يرفعه، فهو معتبر لأصالة عدم نفوذ الحكم عند الشكّ فيه. فافهم .

وأما اشتراط كونه بصيراً و كاتباً فلا دليل عليه. و ما ذكره في اعتباره من الوجوه لا وجه له، وإن ساعده الاعتبار و لكن لا اعتبار به، بل إطلاق دليل النصب بالنسبة إلى غير الكاتب و الأعمى محكّم كما لا يخفى .

### [هل ينفذ حكم قاضي التحكيم؟]

والأقرب عدم صيرورة الشخص نافذ الحكم باستقضاء أهل البلد لعدم الدليل، ولأنّ القضاء منصب إلهي يلزم نصبه، و لقوله: «فليرضوا به حكماً» المفيد للحصر، فلا يجوز التحاكم إلى من لم يكن بمنصوب.

ثمّ إنّّه قد يقال بعدم تصوير قاضي التحكيم<sup>(١)</sup> في زمان الغيبة حيث إنّّه يعتبر فيه الصفات المذكورة للقاضي، و كلّ من اتّصف بها فهو منصوب. لكن يقال: إنّّه يتصوّر حيث اجتمع في البلد مثلاً أعلم و أعدل مع عالم و عادل، فإنّ المنصوب منهما هو الأوّل لدلالة المقبولة<sup>(٢)</sup>. فيكون الثّاني قاضي التحكيم. فتأمّل.<sup>(٣)</sup>

و كذا يقال: في زمان الحضور و بسط الإمام لا إشكال في كون قاضي التحكيم متصوّراً حيث إنّ الإمام - عليه السلام - ينصب واحداً من المتساويين في الصفات و يكون الآخر أيضاً قابلاً للقضاء، فيكون قاضي التحكيم.

وفيه أيضاً أنّه يمكن أن يكون القضاء حكماً إلهياً لا منصباً، كان جعله باختيار الإمام

١- مسالك الأفهام ٣٥١/٢.

٢- إذ فيها: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما...» (وسائل الشيعة ٧٥/١٨).

٣- لعلّه إشارة إلى عدم دلالة المقبولة على المقصود من كون العالم قاضي تحكيم مع وجود الأعلّم. لأنّ مفهومها عدم جواز الرجوع إلى العالم إذا اختلف مع الأعلّم.

بل هو بنصبه يكشف عن ذلك الحكم فلعلّ في المنصوب خصوصيّة لم يكن في غيره حتى يتمكن من القضاء. فتأمل.

### [الإجماع على لزوم حكم من تراضى الخصمان بحكمه]

نعم ادّعي الإجماع<sup>(١)</sup> من العامّة و الخاصّة على لزوم حكم من تراضى الخصمان بحكمه من الرعيّة و نفوذه في حقّهما. واستدلّ عليه أيضاً بقوله - ﷺ -: «من حكم بين اثنين فتراضيا به و لم يعدل فعليه لعنة الله». <sup>(٢)</sup> بأنّه لو لم يكن لحكمه اعتبار لما كان لهذا التهديد معنًى. والعهدّة على الراوي.

و يحرم التحاكم إلى حكّام الجور وإن كان شيعيّاً؛ للمقبولة: سألت أبا عبد الله ﷺ عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحلّ ذلك؟ فقال - ﷺ -: من تحاكم إلى الطّاغوت فحكم له فإنّما يأخذ سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً لأنّه أخذ بحكم الطّاغوت. قلت كيف يصنعان؟ قال - ﷺ -: أنظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا...» <sup>(٣)</sup>

### [الأخذ بحكم الطّاغوت سحت]

ثمّ إنّّه لو أخذ حقّه بحكمه فهل هو حرام عليه و يكون كالمنصوب أو أنّ مجرد أخذه بحكمه حرام، وإن كان - بعد ارتكابه ذلك - حلالاً عليه؟ مثلاً يعلم أنّ هذه العين الخارجيّة<sup>(٤)</sup> ماله، و قد نصبه الخصم فإذا أخذه بحكم الجور يكون ملكاً له و له التصرف فيه. وإن كان أخذه كذلك حراماً.

قال الأستاذ: الظاهر كون السحت صفة للمصدر المقدّر أي أخذاً سحتاً. فلا يحرم عليه التصرف في ماله بعد مأخذه، بداهة عدم ورود تخصيص من ذلك على: «الناس

٢- المبسوط ١٦٥/٨، جواهر الكلام ٣٢/٤٠.

١- الخلاف ٦٠٢/٢، المبسوط ١٦٥/٨.

٤- في الأصل: الخارجي.

٣- وسائل الشيعة ٤/١٨ و ٩٩.

مسلطون على أموالهم»<sup>(١)</sup> و لا فرق في ذلك بين أن يكون المدعى به عيناً خارجيّة<sup>(٢)</sup> أو ديناً في الذمة :

أما الأول: فلا إشكال حيث يأخذ عين ماله.

وأما الثاني: فقد يقال: بعدم دخوله في ملكه حيث إنّ التعيين إنّما هو بحكم الجائر ولا رضئ للمدعى عليه به. لكنّه ليس كذلك؛ إذ ما يلزمه بحكم الجائر هو أصل الردّ. وأما التعيين فإنّما هو برضاه واختياره كما لا يخفى ولا يحتاج في باب تعيين الدين إلى مزيد من هذا.

نعم لا يجوز للدائن أخذ مال المديون مطابقاً لدينه بدون تعيينه، وأما إذا عيّن ولو كان منشأ إجبار الحاكم الجائر على رده، فلا وجه للقول بأنّه لا يصير ملكاً للدائن. قلت: وفي ظهور الخبر في كون مجرّد الأخذ سحتاً دون المال - وإن كان عيناً - نظر، بل ظاهر في كون التصرف في المأخوذ أيضاً حراماً؛ لأنّ كون لفظ السحت صفة للفعل بعيد وشاذ، بل لم ير استعماله، بل ظاهره كونه وصفاً للعين و كونه مفعولاً به. ولما كان ذلك مع ثبوت حقه أمراً مستعبداً، فلذا علّله بقوله: «لأنّه أخذ بحكم الطاغوت» وإلاّ فمجرّد أخذه على هذا النحو حراماً لا استبعاد في كون مثله مخصّصاً لـ«الناس مسلطون» فتأمل.

والحاصل أنّ السحت ظاهر في المال، فإنّما يكون مفعولاً به أَوْحالاً عنه؟ ويؤيده التعليل أيضاً كما عرفت فلا وجه لما ذكره الأستاذ من كون التعليل مناسباً لحرمة الأخذ دون المال. فتأمل.

### [التحاكم إلى الطاغوت إعانة على الإثم]

وقد يستدلّ على حرمة التحاكم إلى الجائر بأنّه إعانة على الإثم لأنّ حكمه إثم،

١- عوالي اللئالي ١٣٨/٢، جواهر الكلام ٩٦/٤.

٢- في الأصل: خارجياً.

والتحاكم إعانة على الإثم حرام، فالتحاكم إليه حرام. فيه منع الصغرى إذ التحاكم محقق لموضوع حكمه، فإذا حقق فهو مستقل في حكمه من غير إعانة لأنه إعانة عليه، مع أنه لو كان إعانة فليكن التحاكم عند الإمام إعانة على البرّ وليس كذلك. نعم يحرم من جهة ترويج الباطل وإعلاء كلمته، ومن جهة النصّ الذي قد عرفت.

### [صُور جواز التحاكم إلى الطاغوت]

هذا كله في رجوعه إليه اختياراً؛ بأن يكون الحاكم العادل القادر على إحقاق الحقّ موجوداً، وأما في صورة فقدته وتوقّف إحقاق حقّه على حكم الجائر، فهل يحرم التحاكم إليه أيضاً أو لا؟.

فنقول: عدم التحاكم إليه حينئذٍ لا يخلو إما يكون موجباً للضرر فقط، أو يوجب العسر والهرج في أمر معاشه من غير ضرر بتلف ماله كما إذا صبر مدّة يتمكّن من التحاكم إلى العادل القادر ولكن صبره يكون عسراً عليه، أو يكون موجباً لهلاك نفس محترمة، فيكون التحاكم واجباً لوجوب حفظها، ويجوز التحاكم حينئذٍ لأهميّة وجوب الحفاظ، وكذا في الصورتين الأوليين لتقدّم أدلّة الضرر والهرج على أدلّة الأحكام؛ إمّا للحكومة كما يقوله الشيخ<sup>(١)</sup> أو لاقتضاء الجمع العرفي إياه كما قاله الأستاذ.

### [كيف يجتمع وجوب القضاء كفاية مع استحبابه عيناً؟]

ثمّ إنهم ذكروا مع كون القضاء واجباً كفايياً: أنّه مستحبّ عينيّ على من اجتمع الشرائط ويثق من نفسه القيام بها، لكن لم يتحقّق له معنى؛ إذ الوجوب الكفائي وإن يجتمع مع الاستحباب العيني كصلاة الميت مثلاً، إلّا أنّ استحباب القضاء في واقعة مع وجود من به الكفاية وقضائه أيضاً لا معنى له.

و بعبارة أخرى إن أرادوا من القضاء، الفعلي في القضايا الشخصية فلامعنى لوجوبه على واحد كفاية، و على الباقيين مستحباً عينياً؛ إذ كل من قضى ممّن له الأهلية فقد سقط عن الباقيين<sup>(١)</sup> وجوبه و استحبابه ؛ كلاهما<sup>(٢)</sup>. فلا معنى لاستحبابه العيني .

وإن أرادوا به وجوب تحصيل الأهلية كفاية و استحباب تحصيله عيناً فهو مسلم، إلاّ أنّه ليس لأجل القضاء، بل لأجل وجوب نفس التعليم و التعلّم كفاية، و استحبابه عيناً. اللهمّ إلاّ أن يقال إنّ استحبابه العيني مع وجوبه الكفائيّ يمكن أن يتصور؛ أمّا في زمان الغيبة بأن يجب تحصيل الأهلية كفايياً و يستحبّ ذلك عينياً. و أمّا في زمان الحضور بأن يجب قبول تولّي القضاء كفاية إذا طلب الإمام من يتولّاه و يستحبّ قبوله عيناً بعد وجود من به الكفاية لكلّ من يثق من نفسه. و يشكل بأنّه محتاج إلى الإذن و كلّ من أذنه الإمام - عليه السلام - فيستحبّ عليه عيناً في فرض وجود من به الكفاية دون غيره . و قد يقال باستحباب طلب التولّي من الإمام عيناً إذا وثق من نفسه و لم يعلم بحاله الإمام - عليه السلام - و فيه ما فيه.

و كيف كان فلو فرضنا إمكان تصويره و تحقّقه في مقام الثبوت، فلا دليل في مقام الإثبات ليثبت به الاستحباب العيني مع ما عرفت سابقاً أيضاً من عدم دليل على وجوبه أيضاً.

اللهمّ إلاّ أن يقال بعد تسليم وجوبه الكفائي: إنّ في توفير القضاة و تكثيرهم تسهيل الأمر للمسلمين و دفع العسر و المشقّة بواسطة المسافرة إلى القاضي المنصوب عنهم و كذا تسهيل الأمر للقاضي المنصوب وجوباً. فيكفي مثل ذلك دليلاً على الاستحباب كما لا يخفى .

١- في الأصل: «الباقي» أصلناه بقرينة السطر المتقدّم.

٢- في الأصل: «كليهما».

## [هل يجوز نصب المفضل مع وجود الأفضل؟]

مسألة: هل يجوز نصب المفضل مع وجود الأفضل؟ للأمام - عليه السلام - في زمان بسيط يده - عليه السلام - أولاً؟

فأعلم أن الترجيح إنما هو بعد ملاحظة ما هو ملاك القضاء فلو فرض أن ملاك القضاء هو الفقهارة والعدالة من غير مدخلية الأفقية والأعدلية فيه، لا يكون حينئذٍ في نصب المفضل ترجيح المرجوح على الراجح. فإن ما أوجب أفضليته لا ربط له بمسألة القضاء فلا يكون ترجيح المرجوح من حيث المرجوحية على الراجح من حيث إنه راجح، بل ترجيح المتساوي.

إذا عرفت ذلك، فلو نصب الإمام مفضلاً فحيث إنه معصوم يستكشف من نصبه عدم مدخلية الأعدلية والأفقية وغير ذلك في القضاء، بل يعتبر فيه مجرد الفقهارة والعدالة وغير ذلك. فالمفضل ليس بمرجوح في ما هو ملاك القضاء كي يكون نصبه ترجيحاً للمرجوح. فقولهم بأنه وإن كان ترجيحاً للمرجوح إلا أنه قد يجوز للإمام لوجود المصلحة، فيه كما ترى.

قلت: إن المقصود أنه هل يجوز للإمام أولاً يجوز من أول الأمر؟<sup>(١)</sup> لا أنه إذا نصب نستكشف عدم مدخلية الأفقية والأعدلية وغير ذلك فنحكم بأن فعله جائز. وقد عرفت أن الحكم بالجواز وعدمه مبني على إحراز ملاك القضاء فليحرز ذلك أولاً، كما سيجي في أدلة النصب، ثم يحكم بأنه يجوز أو لا يجوز، وإن لم ينصب - عليه السلام - المفضل أبداً، وإلا فما كره الأستاذ يشبه الدور، إذ الحكم بجواز نصبه المفضل موقوف على إحراز كون ملاك القضاء هو مجرد الفقهارة والعدالة مثلاً، وإحراز ذلك موقوف على نصبه - عليه السلام - كي نستكشف منه ذلك ونصبه - عليه السلام - موقوف على جوازه في نفسه كما لا يخفى.

١- في الأصل: «أولى الأمر». وما أثبتناه أوفق بالمقصود.

## [دليل نصب القاضي في عصر الغيبة مطلق يشمل الفاضل والأفضل]

هذا في زمان الحضور الذي ليس حقنا أن نتكلم فيه.  
وأما في زمان الغيبة أي زمان عدم بسط يد الإمام - عليه السلام - فهل يجوز قضاء المفضل مع وجود الأفضل أولاً؟ ظاهر دليل النصب ذلك، حيث لم يعتبر إلا رواية الحديث والعلم بالأحكام لا الأعلمية والأعدلية مثلاً فيستعلم منه أن ما هو ملاك القضاء هو العلم والعدالة وأن الأعلمية والأعدلية لا مدخلية لهما<sup>(١)</sup> في ملاكه، فإذا لا يكون فيما هو ملاك القضاء فاضل وأفضل، بل الكل من حيث الملاك سواء.  
وأما قوله - عليه السلام - في مقام الترجيح: «الحكم ما حكم به أعدلهما وأصدقهما في الحديث»<sup>(٢)</sup> إلى غير ذلك فلا ينافي ما ذكرناه، بل يؤيده حيث إن السائل فهم نصبهما من صدر الرواية، فسأل عن الترجيح، والإمام - عليه السلام - إنما أجاب بالترجيح أيضاً من دون أن يردعه عما فهمه. فلو لم يكن المفضل منصوباً ونافذ الحكم لما أجاب بالترجيح، بل ينفي قضاوة المفضل كما لا يخفى. ولو شك في نفوذ حكمه مع وجود الأفضل من جهة ادعاء عدم الدلالة فالأصل عدم النفوذ.  
ومن هنا يمكن استكشاف ما هو ملاك القضاء أي مجرد الفقاهاة والعدالة، فيحكم بجواز نصب المفضل للإمام من غير لزوم ترجيح المرجوح لما عرفت أنهما إذاً سواء فيما هو ملاك القضاء فلا مرجوح في البين ولا نحتاج إلى القول بوجود المصلحة فيه أيضاً كما لا يخفى.

ولا يستلزم نفوذ حكمه في قضية شخصية للمترافعين نفوذ حكم كليهما في حقهما كما توهم؛ إذ لا يلزم القضاء الإفتاء، ولزوم الأخذ بحكمه في مقام القضاء لا يلزم التقليد، وذلك لأن دليل القضاء مطلق قد شمل الفاضل والمفضل كما عرفت بخلاف

دليل التقليد لوجوب الأخذ بالقدر المتيقن فيه، فلذلك يجب تقليد الأعم لا غير. وذلك بخلاف القضاء، ولأن المترافعين يجوز أن يكونا مجتهدين وقد ترافعا عند مثلهما بل أنقص، وكيف يجوز تقليد هما له؟

وأما ما يدل على إرجاع الناس إلى الرواة في أخذ معالم الدين. فلا يدل على تقليده إياه، بل الإرجاع لسماع رأي الإمام - عليه السلام - عنهم لا رأي نفسه، وإلا لم يحتج إلى ذكر كونه ثقة ومأموناً، بل الأنسب ذكر أعلميته وأكثريته استنباطاً.

### [هل يجوز للقاضي المأذون استخلاف غيره؟]

مسألة: لا إشكال في جواز الاستخلاف إذا أذن له الإمام - عليه السلام - صريحاً، أو استفيد ذلك من القرائن وشاهد الحال؛ كما أنه لا إشكال في عدم الجواز إذا نهى عنه صريحاً أو بالقرائن. وأما إذا أطلق النصب وكان دليل النصب مطلقاً من دون إشارة إلى الاستخلاف وعدمه ففيه إشكال. فلا بد أن يلاحظ المعنى العرفي للقاضي؛ بأن مثل الاستخلاف وكذا الولاية على القصر وتولية الأوقاف هل هي من شئون القضاة عرفاً أم لا؟

يؤيد الأول إرجاع الإمام - عليه السلام - للناس إلى رواة أحاديثه في مقابل قضاة العامة. و معلوم أن قضاة العامة يتولون تلك الأمور. بل الأقرب أن القاضي عند العرف هو المتولي لرفع الخصومات والتولية على الأوقاف العامة التي ليس لها متولٌ مخصوص، والولاية على القصر. وكلما يحتاج إليه الناس من الأمور العامة فإن قدرنا على إحراز معناه العرفي وأن تلك الأمور من شئونه عرفاً فعند إطلاق دليل النصب يجوز له ذلك.

فالضابط هو الحكم بالجواز في كل شيء دار عليه معنى القاضي عرفاً ما لم ينه عنه صريحاً أو مجازاً، وإلا فيمكن أن يقال: إن تولي قضاة العامة ذلك إنما هو من اشتهاه أنفسهم وعدم مبالاتهم في الدين وغير ذلك من الاغتشاشات. فلا يكون طريقاً إلى إحراز معنى القضاء، والعرف أيضاً في ذلك غير قاضٍ إلا كونه رافعاً للخصومات.

والحاصل أن إحراز أن مثل تلك الأمور من شئون القاضي عرفاً مشكل. نعم يمكن القول بجواز الاستخلاف حينئذٍ أي حين كون دليل النصب مطلقاً بأدلة الوكالة، فإذا أطلق



الإمام - عليه السلام - بقضاوة شخص لولاية، من غير تقييد بالمباشرة و غيرها يجوز له الاستخلاف من مثله في الصفات و إن كان لا يمكن ذلك في زمان الغيبة لكون كل من اتّصف بالصفات منصوباً من قبله كما مرّ.

### [الولاية المطلقة للفقهاء]

وأما الولاية المطلقة للفقهاء فاستفادتها من قوله «فإنّي جعلته حاكماً» على الإطلاق - وإن كان مورده خصوص الحكم على المتخاصمين - مشكّل، بل يمكن أن يكون بمعنى «قاضياً» في رواية أخرى، فيقتصر في ولايته على ما يجعل العرف من شئونه، ولا دلالة على ذلك أيضاً لقوله: «مجاري الأمور بيد العلماء بالله و الأمناء على حلاله و حرامه»<sup>(١)</sup> فإنّ هذه الصفة إنّما هي للأئمة - عليهم السّلام - كما يؤيّد تفسيره في بعض الأخبار: «نحن العلماء»<sup>(٢)</sup> و كما أطلق في بعضها أيضاً على الفقيه المتعلّم<sup>(٣)</sup>.

وقوله: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله عليهم»<sup>(٤)</sup> فالاستدلال عليها بصدده - حيث إنّّه أرجع إلى الرواة في نفس الحوادث - مشكّل، لظهور أنّ الإرجاع إنّما هو في حكمها الشرعي المستنبط عن الكليّات الملقاة إليه من الأئمة و كذا ذيله، فإنّ الحجّة يقال على جهة التبليغ. فالعلماء حجج الأئمة من حيث تبليغهم الأحكام. فيهم يحتجّون الأئمة على النّاس كما أنّ الله يحتجّ على النّاس بوجود الإمام من حيث تبليغه أحكامه. فحيث الاحتجاج هو لحيثيّة التبليغ.

وأما قوله: «اللّهم ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله و من خلفائك؟ قال: الذين يأتون من بعدي و يروون حديثي و سنتي»<sup>(٥)</sup>. فإطلاق الخليفة على العلماء إنّما هو من حيث إنّهم مبلّغون أحكامه. و يؤيّد تفسيره بأنّهم الذين يروون حديثي ولأنّهم خليفة الرسول

١- تحف العقول / ٢٣٧. ٢- بصائر الدرجات / ٨ - ٩، وسائل الشيعة ٤٦/١٨.

٣- الأصول من الكافي ٣٢/١ - ٣٣، عوالي الثاني ٣٥٨/١، ٢٤١/٢، وسائل الشيعة ٤٦/١٨.

٤- وسائل الشيعة ١٠١/١٨. ٥- وسائل الشيعة ١٨/١٠٠.

بما هو رسول و مبلّغ، فلا دلالة له على الولاية المطلقة.  
و أمّا قوله: «علماء أمّتي كأنبياء. بني إسرائيل أو أفضل». <sup>(١)</sup> فالمراد منه الأئمة -  
عليهم السّلام - كما فسّر بقوله: «نحن العلماء» <sup>(٢)</sup>. و لو سلّم فلا يدلّ على ذلك أنّ التشبيه  
إنّما هو من جهة التبليغ و تبين الأحكام، و لأنّه الخصيصة الواضحة للأنبياء، فهو وجه  
الشبه لا غير .

و أمّا أفضليّتهم فلا فضليّة الشريعة أولمشتقتهم في تحصيله بخلاف الأنبياء فتأمل <sup>(٣)</sup>.  
و يؤيّد عدم دلالة المقبولة و ما مثلها من الأخبار أنّ الإمام في حال عدم بسط يده  
حسب الظاهر و عدم سلطنته كيف يجعل الرواة سلطاناً و والياً مطلقاً؟  
ثمّ على فرض ثبوت الولاية المطلقة بمثل قوله: «مجاري الأمور بيد العلماء» للفقهاء،  
فلا يلزم منه تخصيص الأكثر كي يوهن دليله لأجله كما توهم، إذ ولاية الأئمة - عليهم  
السّلام - إنّما هي في غير ما يكون من قبيل الأحكام و المسبّيات الشرعيّة، كالملكيّة و  
الزوجيّة بأن يجوز له التصرف بلا إذن ممّن له الولاية. و ولايتهم على الناس في ما لهم  
الاختيار فيه - من الأفعال العادية و المتعارفة - و إن كانت ثابتة و لكنّه لا يثبت للفقهاء  
لالتخصيص بل وللتخصّص، و قصور أدلّته عن شمول مثل ذلك فإنّ مثل قوله: «مجاري  
الأمور بيد العلماء» <sup>(٤)</sup> لا يدلّ على وجوب امتثال الفقيه في أوامره العادية كما كان في  
الأئمة عليهم السّلام كذلك. و أدلّ دليل على ولاية الفقيه هو هذا كما لا يخفى. و حينئذٍ لا  
يلزم تخصيص الأكثر فيها كما لا يخفى لو أخرج بعد ذلك عنها شيء.

٢- وسائل الشيعة ٤٦/١٨ .

١- بحار الأنوار ٢٢/٢ .

٣- لعلّه إشارة إلى عدم الملازمة بين أفضليّة الشريعة و أفضليّة العالم. ثمّ إنّ للأفضليّة معاني أخر عند المتكلّمين، و

لا يبعد إثبات الولاية للعلماء على بعضها. أنظر: معجم العناوين الكلاميّة و لفلسفيّة ٤٢.

٤- تحف العقول / ٢٣٧ .

## [انعزال القاضي المنصوب بموت الإمام]

مسألة: المشهور<sup>(١)</sup> أنّ القاضي المنصوب ينزل بموت الإمام عليه السلام، فيشكل حال الفقيه حال الغيبة.

والجواب يتمّ بملاحظة مقام الثبوت والإثبات :

أمّا مقام الثبوت، فلا ريب أنّ للإمام أن ينصب القاضي للأزمة اللاحقة من زمانه عليه السلام لكونه عليه السلام واليا في كلّ الأزمة فله التصرف في أيّ جزء من الزمان من غير فرق في ذلك بين نصب العام أو الخاص، فيجوز أن ينصب سنة، كما يجوز أن ينصبه مدّة حياته، و لمّا مرّ أنّ منصب القضاء إنّما هو من شئون الولاية والإمامة، فيكون منصبا لا حكما من قبل الله كما يظهر من قوله: «إني قد جعلته حاكما» ولو كان حكما لما قال ذلك كما لا يقول: إني حرّمت هذا أو أوجبت ذاك. فتأمّل.

و أمّا مقام الإثبات فيختلف، فلا بدّ من ملاحظة ظاهر دليل النصب، فإن كان ظاهره النصب في خصوص حال حياته - عليه السلام - فينزل بموته كما في زمان بسط يد الإمام، فإنّ الظاهر إنّما كان ينصبه معيّنا فيما كان عليه - عليه السلام - مباشرته ولا يتمكّن حسب العادة منه، وإن كان ظاهره النصب عموما في عموم الأزمان، فلا ينزل بموته، كالنصب؛ في زمان عدم بسط يد الإمام عليه السلام فإنّ الظاهر إنّما كان نصب الراوي العارف لكونه معيّنا فيما كان عليه - عليه السلام - مباشرته، بل لكونه إرفاقا لحال المسلمين و صرف وجوههم عن قضاة الجور.

و يؤيّده أنّ صرف وجوههم عن قضاة الجور لا يختصّ بزمان دون زمان، بل في كلّ الأزمنة و في هذا المحلّ قال: «كيف يصنعان»<sup>(٢)</sup>. فليكن نصب الراوي في كلّ الأزمنة حتّى تلقى إمامك .

١- الدروس الشرعيّة ٨٦/٢، جواهر الكلام ٦٤/٤٠، كتاب القضاء للشيخ الأنصاري ٦٦/.

٢- وسائل الشيعة ٩٩/١٨

و من هنا ظهر أنّ تعليلهم انزاله بموته، بأنّ القاضي فرعه - عليه السلام - فإذا انتفى الأصل انتفى الفرع، لا يحسن؛ لما عرفت من ولايتهم على تمام الأزمنة اللاحقة، فليس من قبيل انتفاء الأصل وبقاء الفرع.

فتلخص أنّه إن استظهر أنّه كالمعيّن، كالقضاة في زمان بسط يده، فينزل بموته عليه السلام، و إن استظهر أنّه لأجل ملاحظة حال المسلمين من غير دخل بجنابه - عليه السلام - فلا ينزل لوجود مقتضى النصب.<sup>(١)</sup>

### [حكم ارتزاق القاضي من بيت المال]

مسألة: هل يجوز ارتزاق القاضي من بيت المال أولاً؟  
اختلف كلماتهم هنا،<sup>(٢)</sup> و ملبّخ القول فيه أنّه يلاحظ مصارف بيت المال.  
فإن كان القاضي أيضاً من المصارف فهو وإلّا فلا يجوز له الارتزاق. و بيت المال إمّا زكاة أو خراج المقاسمة؛ و مصرف الأوّل معلوم، فإن كان القاضي فقيراً فيعطى بحصّته لا لأجل كونه قاضياً؛ بل لأجل كونه مصرفاً للزكاة حيث إنّهُ يُعطى و لو لم يكن قاضياً، و إن لم يكن من المصارف للزكاة فلا. و خراج المقاسمة مصارفها المصالح العامّة للمسلمين،<sup>(٣)</sup> فإن قلنا بأنّ القاضي بما هو قاضٍ من المصالح العامّة للمسلمين، فيعطى به وإلّا فلا.

و من هنا ظهر أن لا وجه لما علّلوا به المقام من لزوم الأجرة لعلمه، وردّه بعدم جواز الأجرة على الواجب ممّا ذكره في كتبهم،<sup>(٤)</sup> فإنّ مثل تلك الكلمات لا يناسب المقام، بل يناسب لو كان قضاوته بجعل و أجرة كما سيأتي. وكذا ارتزاق المؤدّن من بيت المال لا بدّ

١- أنظر تفصيل تلك المسألة في جواهر الكلام ٦٤/٤٠ - ٦٧.

٢- مسالك الأفهام ٣٥٤/٢، جواهر الكلام ٥٢/٢.

٣- أنظر معنى الخراج و المقاسمة و مواردها و شرائطها في المكاسب للشيخ الأنصاري ٢٩٧/١ - ٢٩٨.

٤- وسائل الشيعة ١١٣/١٢، جواهر الكلام ١٢٢/٢٢، المكاسب للشيخ الأنصاري ٢٤٠/١.

فيه أن يدخل تحت مصارفها. <sup>(١)</sup> و لا فرق فيما ذكرنا - من أن ارتزاق القاضي من بيت المال لا بدّ وأن يكون داخلاً تحت مصارفها - بين أن يتعيّن عليه القضاء و عدمه، و لا بين أن يقصد التبرّع بقضائه و عدمه. هذا في مجرّد ارتزاقه عن بيت المال عن غير جعل أجره له بقضائه .

### [ جعل الأجرة للقضاء ]

وأما جعل الأجرة له بقضاوته، فهل يجوز له ذلك بأن حلّت له هذه الأجرة أولاً؟ حيث إنّ القضاء واجب كفائي و لأجرة على الواجبات. و تحقيق المطلب و بيان صحّة الإجارة هنا يحتاج إلى ذكر أمور:

الأوّل: عدم المنافاة بين كون العمل واجباً و صحّة إجارته. فاعلم أنّه لا ريب في إمكان وقوع الطلب بالوجوه المذكورة: بأن يكون المطلوب وجود عمل في الخارج مطلقاً أي سواء حصل بالعوض أولاً، أو كان المطلوب وجود عمل بشرط عدم جعل الأجرة بإزائه. أو كان المطلوب وجود عمل في الخارج بشرط جعل الأجرة بإزائه؛ كما إذا وجب التكسّب و الإيجار لوجوب تحصيل التفقّه أو بالنذر مثلاً.

### [ عدم المنافاة بين وجوب عمل و أخذ الأجرة عليه ]

فاذاً لا منافاة بين وجوب عمل و جواز أخذ الأجرة عليه .  
إن قلت: كيف لا منافاة بينهما مع أنّه يلزم أن يكون عمل واحد ملكاً لمالكين مستقلّين، فإنّ العمل إذا وجب صار مختصّاً لله و ملكاً له؟  
قلت: لا يصير العمل ملكاً لله في عرض ملكيّة المستأجر بواسطة إيجابه. وأمّا الملكيّة الطوليّة - التي لا يفرق بين أن يتعلّق التكليف به أولاً - لا يضرّ بتمليكه بالغير و إلّا لضرّ

مطلقاً وهو باطل بالضرورة. ولا يوجب التكليف حقاً وضعياً أيضاً كما ربّما يتوهم من إطلاق مثل حقوق الله، «وإنّ الله عليه الحق» وغير ذلك كما لا يخفى. ولا يوجب أيضاً خروج العمل من تحت يده واختياره ومالكيته حتّى لا يجوز تملكه بالغير وإلاّ لبطل التكاليف كلّها. وكذا العقاب والثواب.

قلت: وفيه أن ليس المراد بخروجه عن تحت سلطنته واختياره أنّ تعلّق التكليف يوجب الجبر التكويني وسلب الاختيار عنه واقعاً؛ بل يوجب ذلك شرعاً بحكم العقل؛ أي لا يجوز شرعاً إذا تعلّق الوجوب بعمل، أن يتصرّف فيه كيف يشاء، وإلاّ فلو كان مجرّد وجود الاختيار موجباً لجواز التصرّف فليتصرّف الجائرين على أملاك الناس.

والحاصل أنّ مالك الرقاب إذا طلب من العبد عملاً، فطلبه هذا حجره من التصرّف فيه، والمحجور عليه لا ينفذ عقده فيما حُجر عنه. فطلب العمل وجوباً يمنع انتقاله إلى الغير لعدم سلطنة صاحبه عليه شرعاً فيكون أكل الأجرة حراماً. فإن كان الواجب من التوصلّيات التي لا يشترط فيه إلاّ وقوعه في الخارج، فيسقط وإلاّ فيبقى على ذمّته أيضاً. والحاصل أنّ أخذ القاضي الأجرة على قضاوته نظير أخذ عوض المال الزكويّ عن الفقير الذي يُعطى به الزكاة، فإن جاز ذلك جازها هنا أيضاً. وجواز ذلك بديهيّ البطلان مع أنّه لا دليل هناك على كون الزكاة واجباً بشرط عدم العوض غير ما يدلّ على وجوب الزكاة مطلقاً. (١)

### [هل يمكن وجوب عمل بشرط العوض؟]

وما قال من أنّه يمكن وجوب عمل بشرط العوض، فإن كان المراد وجوب عقد من البيع والإجارة وغيرهما من العقود أو وجوب الكسب بأن يكون متعلّق الوجوب هذه العناوين فمسلّم؛ لكنّه ليس من كون العمل واجباً بشرط العوض في شيء، بل الوجوب هو المركّب من النقل والانتقال أي التباعد والتبادل.

وإن كان المراد نفس كون العمل، أي ما يصدر عن شخص واجباً بشرط أخذ عوض له بأن يقول: أوجبت عليك بناء هذه الدار بشرط أن تأخذ العوض، فهذا غير معقول، فإن اشتراط العوض يقتضي أن لا يكون محجوراً عليه، وإيجابه يقتضي سقوطه عن قابلية المعاوضة. فيحصل التناقض .

وأما وجوب الصنائع كفائياً، فليس من هذا القبيل ؛ فإنّ صنعة الخبازيّ هو طبخ العجين و بيع الخبز مركّباً. وكذا باقي الصنائع. ولذا لا يجوز جعل الأجرة بمقابل نفس الصنعة بما هي صنعة التي هي متعلّق الوجوب .<sup>(١)</sup> فقضاوة القاضي التي هي عبارة عن الحكم بين المتخاصمين و غيره ممّا يصدر منه، إذا وجب لا يعقل اجتماع الوجوب مع أخذ الأجرة. والظاهر عدم الفرق فيه بين ما تعيّن عليه القضاء أو لا.

والحاصل أنّ التنافي بين الوجوب وصحة أخذ الأجرة عليه ممّا لا يكاد يخفى . الأمر الثاني يعتبر في الإجارة من فائدة عائدة إلى المستأجر وإلّا لكان سفهياً باطلاً. وقد يتوهم سفهية استيجار القاضي للقضاة لعدم الفائدة في قضاوته للمستأجر . وفيه أنّ الفائدة يكفي فيها مجرد تسلّطه على القاضي و مطالبته القضاء. و هذا أمر يعتني العقلاء بمثله، فلا يكون سفهياً إذا عاد إليه اعتبار عقلائي، هذا مع أنّ رجاء الثواب لارتفاع تشاجر المسلمين و حصول الرفاهة و رجاء الحكم له إن كان المستأجر من المتخاصمين. و كلّ ذلك ممّا يقدم العقلاء عليه فلا يكون سفهياً.

### [إتيان بعض الواجبات القريبة بداعي الأجرة]

نعم قد يشكّل إذا كان العمل مفيداً فائدة إذا أتى به بقصد القربة كاستيجار إمام لإعادة صلاته حتّى يصلّي المأموم بالجماعة ليزيد في ثواب صلاته، فإنّ ازدياد الثواب لا يكون إلّا إذا صلّى الإمام بقصد القربة. و هذا القصد لا يتمشى مع الاستيجار فإنّ داعي عمله حينئذٍ هو الأجرة فلا يكون لله .

والجواب أن الداعي إلى نفس العمل إن كان هو الأجرة، فهو كما قلت. وأما لو كانت داعية إلى إتيان العمل بقصد القربة، فلامحذور فيه. بعبارة أخرى: كانت داعية إلى امتثال أمر الله لا العمل بما هو عمل، فتكون الإجارة صحيحة حينئذٍ لحصول الفائدة. فالأجرة داعٍ إلى الداعي إلى الفعل؛ كمثال الحور والقصور والجنة، أو الخوف من النار حيث يكون داعياً إلى امتثال أوامر الله. ولا فرق بينها وبين الأجرة في نظر العقل. وليس دليل يدلّ تعبداً على صحة العبادة بتلك الدواعي دون مثل الأجرة. وهكذا الرياء إن كان داعياً إلى نفس العمل فهو باطل، وإن كان داعياً إلى إتيان العمل لا امتثال الأمر فلا يكون باطلاً لو لم نقل بشمول إطلاقات الأخبار<sup>(١)</sup> لمثله، لكنّها شاملة فيحكم بالبطان تعبداً.

والحاصل أن مثل الحور والقصور والفواكه والعزة بين الخلق والوسعة في الرزق كما هي آثار لصلاة الليل مثلاً بجعلٍ إلهيٍّ، كما في الأخبار،<sup>(٢)</sup> كذلك الأجرة على الصلاة المعادة أو واجب قربيٍّ آخر بحيث كانت فيه فائدة عائدة إلى الغير تصوير بواسطة عقد الإجارة أثراً لإتيانها بداعي الامتثال. فكما أن تلك الآثار الشرعية تصوير داعية إلى امتثال تلك الواجبات والإتيان بها قربة إلى الله، كذلك الأجرة التي صارت أثراً لتلك العبادة بعقد الإجارة تصوير داعية إلى إتيان تلك العبادة بداعي الامتثال من غير فرق بين الأجرة وإتيان صلاة الليل لسعة الرزق في نظر العقل.

قلت: لا يخفى أن صيرورة الفعل عبادياً يحتاج إلى أن يؤتى به بداعي امتثال أمر المولى والقربة إليه، إذ كلّ فعل اختياريٍّ - في تحقّقه من فاعله - يحتاج إلى داعٍ، وداعي المأمور به هو امتثال الأمر والتقرب إلى المولى. ويمكن أن يكون الداعي إلى الفعل أموراً كلّ واحد منها بانفراده لا يصير داعياً، بل الكلّ على الاجتماع يصير داعياً ولا كلام فيه.

١- وسائل الشيعة ٥١/١، باب بطلان العبادة المقصود بها الرياء.

٢- وسائل الشيعة ٢٦٨/٥ - ٢٧٧.



## [إمكان الداعي إلى داعي العمل]

إنّما الكلام في إمكان أن يكون شيء داعياً إلى إتيان الفعل بداعي آخر بأن يكون الداعيان<sup>(١)</sup> أحدهما في طول الآخر وذلك يتصوّر على وجهين :  
أحد هما: أن يكون أحد الداعيين عنواناً للفعل ويكون الآخر داعياً إلى الفعل المعنون بالآخر.

والثاني: كون أحد الداعيين داعياً إلى الآخر و الآخر داعياً إلى الفعل، و المدعى حينئذٍ استحالة كلّ من هذين الوجهين و امتناعه، وإثبات ذلك المطلوب بمقدّمتين :  
إحداهما وهي الصغرى: أنّ الداعي من الأمور الغير الاختيارية مطلقاً؛ إذ كلّ فعل له أثر مرغوب إذا أدركت مرغوبية أثره، فمرغوبيته المنكشفة عند العقل هي المشوّقة إلى الفعل و الداعية إليه. فمرغوبية الأثر غير اختيارية، وانكشافها لدى المدرك غير اختياري، و إيجابه الشوق غير اختياري، فإذا ظهر أنّ الداعي إلى الفعل أبداً يكون غير اختياري<sup>(٢)</sup>، وهذا من الأوّليات. و منكره ينسب إلى ما يكره.

و لا تغرنك ما يقال: من أنا لو سألنا عن خيّاط مثلاً لأيّ داعٍ تخطط الثياب؟ يقول: لتحصيل الدرهم، و هذا لم؟ يقول: لأشتري الخبز، و هذا لم؟ يقول: لأأكله، و هذا لم؟ يقول: للجوع. فهنا دواعٍ متعدّدة مترتبة للخيّاطي، و غير الأخير أمور اختيارية، فحصل الداعي إلى الداعي و بطل غير اختياريته أيضاً.

لأنّا نقول: الجوع أمر غير اختياريّ دعا إلى الأكل، أو الشوق إلى الشبع لحصول الهرب عن الجوع دعا إليه. و كلاهما غير اختياري، و الداعي إلى الاشتراء هو الاحتياج إلى الأكل و عدم الخبز. بل نقول: إنّ الداعي إلى الاشتراء هو الأكل و لكنّ الأكل قبل الاشتراء خارج عن الاختيار. والحقّ أنّه الشوق إلى أكل الخبز، و كيف كان فهو غير اختياريّ و الداعي إلى الخيّاطيّ هو حصول الدرهم له و كونه واجداً له، لا تحصيله، و إنّما يسمّى

الخياطي تحصيلاً له. وحصوله خارج عن الاختيار، فثبت أن الداعي أمر غير اختياري. والثانية وهي الكبرى: أن كلما هو خارج عن الاختيار لا يعقل أن يكون حصوله بداعٍ، إذ هو قد يحصل قبل أن يخطر بالبال. والداعي يتقوّم بالإرادة المتأخّرة عن الخطر، فكيف يتوسّط الداعي بينه وبين الفاعل، فلو فرض توسّطه لزم الخلف كما هو واضح. فهذا قياس من الشكل الأوّل<sup>(١)</sup> ينتج أن الداعي لا يعقل أن يكون حصوله بداعٍ؛ بأن يكون الأجرة داعيـ[ة]. إلى القرب الذي هو داعٍ إلى الصلاة، فبالنتيجة بطل الوجه الثاني.

وأما الوجه الأوّل وهو أن يكون الداعي عنواناً للفعل، فنقول: إن هذا الفعل المعنون بعنوان غير اختياري خارج عن الاختيار، فيضمّ هذا بالكبرى المذكورة ينتج عدم معقولية هذا الوجه أيضاً. وقد يتوهم أن قصد الامتثال والتقرب أمور اختيارية. فيمكن أن يكون تملك الأجرة داعيـ[ة] إلى إتيان الفعل بهذا المقصد.

قلت: نعم إخطار ذلك في القلب أيضاً فعل اختياري في عرض الأفعال الخارجية، فلا بدّ له من داعٍ، وإنما كلامنا على الداعي وإلا فلا إشكال من هذه الجهة. فتلخّص أن الممكن فيما يكون داعياً إلى الصلاة المعادة مثلاً إمّا الأجرة فقط، أو امتثال الأمر أي حصول القرب فقط، أو كلاهما منضمّاً على نحو التشريك لا الداعي على الداعي.

وقد مرّنا سابقاً أن عقد الإجارة على الواجبات على العاقد لا ينعقد أصلاً، فأخذ الأجرة عليه حرام وإن قلنا بصحة صلاته عند التشريك في الداعي. ومما ذكرنا ظهر حال الرياء وهو عدم معقولية أن يكون الرياء داعياً إلى إتيان الصلاة بداعي التقرب، بل إمّا جزء الداعي أو تمامه كما لا يخفى على الفطن الذكي<sup>(٢)</sup>. بقي الكلام في النقض الذي ذكره الأستاذ ككون الداعي حوراً وقصوراً وجنّة وحريراً؛ تخيلاً منه أن مثلها الداعي إلى إتيان الفعل بداعي التقرب وهو قياس مع الفرق؛

١- هو ما كان الأوسط محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى. (المنطق / ٢١٤).

٢- في الأصل: «الزكي». وما أثبتناه أنسب بالمقام.

كالفارق بين السّماء التاسع والأرض. فلا بدّ من رفع بعض الأستار على الاختصار لينكشف به بعض الأسرار.

### [القرب من الحقّ ذو مراتب متكثّرة]

فاعلم أيّدك الله - أنّ القرب من الحقّ أمراضاً فيّ له عرض عريض ذا مراتب متكثّرة ومدارج متعدّدة له بدو وهو الترقّي من الرتبة الخسيّة الدنيويّة ولو بخطوة، ومنتهى وهو الوصول إلى جواره تعالى؛ فنتصّور ذلك بالمسافة الحسيّة تنظيراً لسهولة الفهم.<sup>(١)</sup>

فنقول: افرض أنّنا في زاوية ذهب طرفها إلى ما لا يتناهى كأنهما ساقا مثلث، فنحن في الدنيا كأننا في تلك الزاوية، وافرض بين ذينك الساقين مملوءاً من رحمة إلهيّة ونعم غير متناهية، فكلمّا قرب من الزاوية تكون الرحمة والنعم ناقصة ومشوبة بالظلمة والمشقة لضيق المرتبة لا لقصور فيها، وكلمّا بعد منها تكون الرحمة الإلهيّة أتمّ والنعم أوفر، وهذه حال الدنيا بالنسبة إلى الحاجات الدنيويّة من العزّة وسعة الرزق منه تعالى.<sup>(٢)</sup>

ولأجل ذلك يكون ذلك الشخص فيما له من الدرجة في الآخرة حقيراً فقيراً.

والحاصل أنّ النعم منطبقة على مراتب القرب، بل هي عينها وإنّما الفرق بالحيثيّة وإلاّ فليس هو؛ بمكاني ولازماني، بل هو نفس سعة الوجود ونفس الوصول إلى اللذائذ، فالقرب والنعم مراتبهما توأمان، بل متحدّة فيتقرّب العبد إليه تعالى بقدر مانوى بعمله.

و مانوى إمّا يكون حيثيّة القرب إليه حيث إنّ القرب إلى المولى مطلوب لكلّ عبد بلا نظر إلى حيثيّة أخرى من إدراك تلك النعم المترتبة على مراتب القرب. فتكون حيثيّة لذّتها منويّة تبعاً وبالعرض، فيكون العبد الذي نوى كذلك منصفاً مقرباً عند المولى.

١- في هامش الأصل: وبهذا التنظير يظهر وجه ما قيل بهذا المضمون: «لو تقرّب العبد إلى الله بشيّر لقرب هو تعالى بشيرين» (مسند احمد بن حنبل ١١١/٢) توضيحه: أنّا لو نقصنا من الجهات الأربعة بدو الحركة ومنتهاها بقيت اثنتان لقربه تعالى، فاستكشف إن كنت من أهله. (من المؤلّف).

٢- في هامش الأصل: وما لم يحصل القرب لم يحصل الفوز إليها، والقرب بمعنى الكمال والكمال أعمّ. (من المؤلّف).

وإما يكون حيثية النعم بما هي نعم من غير نظر إلى حصول قرب لدنائه طبعه، فيكون حيثية القرب تبعاً وإجمالاً. وحيث إن كل درجة من القرب توأم بنعمها، فقصدها لا ينفك عن قصد الآخر وإن لم يشعر به الإنسان، وإتيان العمل بطريق الثاني أحسن منه بطريق الأول، فإن القاصد للثاني لم يشم رائحة المحبة كالأول.

### [الناس في عباداتهم على قسمين]

فتلخص إلى هنا أن الناس في عباداتهم على قسمين:  
قسم: يصلون مثلاً لحصول القرب لهم إلى جوار الحق فيتبعه النعم كلها.  
وقسم: يعبدون لحصول تلك النعم لهم؛ الملازمة لمدارج القرب فيتبعها القرب الذي ملازم للنعمة المقصودة لا أزيد. وفرقه مع الأول من حيث مراتب القرب والنعم ما لا يخفى.

ثم إن هناك طريقاً ثالثاً أيضاً هو أشرف منهما وهو أن لا يقصد بعبادته الوصول بتلك النعم ولا التقرب، فإن طالبيّة قرب الحبيب وولي النعم، وإن كان كاملاً ودليلاً على كمال العلاقة به والانغزال عما سواه، إلا أن ليس فيه انغزال عن نفسه، إذ حبّ القرب لأجل استلذاذه بوصاله، فيكون فيه جلب لذة يدلّ على بقاء الأنانيّة. ففوق ذلك رفض ذلك أيضاً؛ بأن يعبد لأنه أهل لها؛ كما قال عليّ - عليه السلام -: «لا شوقاً إلى جنّتك ولا خوفاً من النار»<sup>(١)</sup>؛ صرح بنفي أحسن مراتب نيّة التقرب وهو كونها تبعاً لقصده الوصول إلى اللذائذ، ثم نفى ضمناً نيّة حصول القرب إليه تعالى بقوله - عليه السلام -: «بل وجدتكم أهلاً لها»، فيكون «بل» إضراباً عن ذلك القسم الذي يدلّ على بقاء الأنانيّة ولم يصرّح بنفيه لما فيه من الركاكة وشوب سوء الأدب، فإن من صار كاملاً في المحبة وتاماً في العبوديّة يدور مدار رضا المحبوب، وإن كان المرضي فرقة كما لا يخفى على من ذاق مذاقه. وليس هنا محلّ التكلم فيه.

## [مراتب القربة بعضها فوق بعض]

فتلخص أن لقصد القربة مراتب بعضها فوق بعض .

إحداها: كمال القربة و صرفها الذي لا تشوبها أنانيّة

والثانية: القربة المشوبة بالأنانيّة .

والثالثة: المشوبة بالأنانيّة و البهيمة التي لازمة للقرب. فظهر حينئذٍ أن قياس أجرة الصلاة المعادة مثلاً على تلك النعم مع الفارق إذ قصد تلك النعم - كما عرفت - قصد لمرتبة من التقرب، فلو قصد بصلاته مجرد الوصول إلى تلك النعم لصحت صلاته لحصول قصد القربة ؛ لا أنها دعت إلى إتيان الصلاة بداعي قربة أخرى فإن ذلك كما عرفت محال. و ذلك بخلاف صيرورة الداعي تملك الأجرة إذ قصد ذلك عين قصد الدنيا فهو إنما صلى للدنيا لا لحصول القرب، إذ هما متضادان، و كون الأجرة داعية إلى إتيان الصلاة بداعي القربة قد عرفت استحالته .

نعم قد سبق أن الممكن هو قصد هما على نحو التشريك بأن يكون كلّ منهما جزء الداعي و هو باطل في نفسه مع ما مرّ منّا من بطلان أصل الإجارة. ولا مهمّ في تحقيق هذه الجهة ها هنا .

نعم لو كان المعتبر في الصلاة هو إخطار القربة فلا ريب في إمكان الإتيان بالصلاة مع ذلك الإخطار بداعي الإجارة فلا تغفل. هذا كلّّه فيما لو صار أجيراً فيما هو تكليف نفسه.

## [كيف يتصوّر عباديّة عمل النائب مع أنّه لا أمر عليه؟]

قال الأستاذ بعد ما حكم بصحة ما تقدّم: وأمّا صيرورته أجيراً للإتيان بتكاليف غيره على وجه النيابة، بل مطلق النيابة و لو تبرّعاً ففيه إشكال ؛ أمّا أولاً فلأنّ امتثال التكليف والتقرب بها أمر لا يقبل النيابة كالأكل و الشرب و العلم. فذلك لا يثمر للمنوب عنه و إن قصد الإتيان عنه إذ لا معنى للتقرب نيابة عن الغير.

و ثانياً: أن ما يأتي به النائب ليس مأموراً به للنائب، فإذا لم يكن هو مأموراً به لا يصير المأتي به عبادة فكيف يمكن النيابة في العبادة عن الغير مع أنه لا يمكن صدور الفعل على وجه العبادة لعدم الأمر .

لا يقال: إن دليل النيابة ينزله منزلة المنوب عنه فيتوجه إليه أو امره فيصير فعل النائب عبادياً، وأن الأمر بالنيابة يكفي في عبادية الفعل فيأتي به بداعي ذلك الأمر .

لأننا نقول: إن الأمر بالنيابة توصلي لا يصير الفعل به عبادة مع أنه قد لا يجب النيابة، بل لا أمر، بل تكون مباحة أو مكروهة، فكيف يصير المنوب فيه عبادة، هذا مع أن كلا الوجهين مستلزم لتقدم الشيء على نفسه إذ لا بد من تحقق موضوع العبادة قبل الحكم بوجوب النيابة فيه. و المفروض أن تحققها إنما هو بالأمر النيابي أو بالتنزيل المستفاد منه، فيلزم أن يكون الأمر بالنيابة متقدماً على نفسه كما لا يخفى .

والحاصل أنه لا أمر على النائب بهذه العبادات، فصدورها عنه ليس على وجه العبادية، فكيف يتعلق به النيابة مع أنه يتوقف تعلّقها على تحققه قبلها ؟  
ولو سلّمنا وأغمضنا عن ذلك كيف يمكن أن يتقرب عن الغير مع أنه من اللوازم التي لا يمكن تعديها ؟

والجواب أن النائب إنما ينوب عن الغير فيما هو مأمور به بشرائطه وأجزائه دون ماسيجيء من قبل الأمر؛ من مثل قصد القربة، بل المنوب عنه هو بقصد التقرب بما يصدر من نائبه وآلته .

[هل يتصور النيابة في العبادات فيما إذا كان المنوب عنه  
حيّاً أو ميتاً؟]

بعبارة أخرى أدلة صحة النيابة في العبادات دلّت على سعة وجود المنوب عنه،<sup>(١)</sup>  
فالنائب بما هو نائب بمنزلة نفس المنوب عنه في إتيان ما هو مأمور به، فالمنوب عنه إذا

قصد القربة بما يصدر عن الأجير لبرأت ذمّته، وامتثل أمر المولى. فالنائب لا يلزم أن يقصد التقرب عنه، بل هو بمنزلة بدن المنوب عنه بواسطة أدلة النيابة، فيكون لمنوب عنه بدنان؛ فكما يصحّ ويلزمه قصد التقرب لو أتى به ببدنه الأصلي، كذا يلزمه قصد التقرب ويصحّ أيضاً لو أتى به ببدنه الفرعي و التنزيلي. ولو قصد النائب التقرب بما يأتي به عن الغير فإنّما يفيد ذلك القصد لنفسه لا للمنوب عنه لما مرّ من استحاله تعديّه إلى الغير.

ثم إنّ ما ذكرنا إنّما يصحّ فيما إذا كان المنوب عنه الذي هو المكلف حيّاً؛ كالنيابة في الزيارات و الحجّ في بعض الصور،<sup>(١)</sup> أو ميّتاً مع وصيّته بالاستنابة في صلاته الفائتة وغيرها من الواجبات و المستحبّات حتّى يمكن منه قصد التقرب باستنابته أو بوصيّته، وإلاّ فإن تبرّع الغير عنه من غير الاستنابة سواء كان المتبرّع حيّاً أو ميّتاً، ففيه إشكال سواء كان المتبرّع عنه مطلقاً على تبرّعه أولاً، كان راضياً به أولاً.

وجه الإشكال هو أنّ ما يقال في تصحيح النيابة: من صيرورة المنوب عنه موسّع الوجود لأجل النيابة، فيكون له البدنان يلزمه قصد التقرب لو أراد إتيان الفعل ببدنه الفرعي؛ كما كان يلزم ذلك لو أتى به ببدنه الأصلي كما مرّ آنفاً، أو صيرورة النائب بما هو نائب هو المنوب عنه، نيأتي بالمنوب فيه بداعي أمره، فيقصد به التقرب و يكون ذلك للمنوب عنه، لأنّ النائب بما هو نائب هو المنوب عنه كما يظهر من الشيخ - رحمه الله -<sup>(٢)</sup>؛ هذا الكلام لا يتطرّق هاهنا لعدم النيابة هاهنا.

فيقع الكلام حينئذٍ أنّ المتبرّع كيف يأتي بتلك العبادات مع عدم الأمر و لو فرض تمشّي قصد القربة عنه بما هو متبرّع، فإنّ ذلك التقرب لا يقع للمتبرّع عنه كما هو ظاهر. وبعد الغضّ عن ذلك كيف يقع هذا العمل القربي عن المتبرّع عنه مع عدم استنابته ووصيّته؟ و مثل هذا الإشكال وارد في قضاء الولي عن الميت أيضاً.

والحاصل أنّه لا استنابة هنا فكيف يقصد وقوع العمل عنه؟ و لو قصد أيضاً لم يقع عنه، و لو سلّم الوقوع أيضاً لا يمكن أن يتقرب به المنوب عنه مع عدم إطلاعه أو مع عدم

رضاه؛ بل ولو رضي تقديراً بأن يكون لو اطلع لرضي به إذا النيابة اعتبار عرفي لا يقضي العرف بحصولها حينئذٍ، بل لا يقضى بحصولها ولو مع الاطلاع والرضا الفعلي أيضاً بلا استنابة كما لا يخفى .

اللهم إلا أن يقال: إنَّ الشرع كما يضيّق دائرة ما هو عند العرف، كذلك قد يوسّعه ويخطئ العرف في اقتصاره ببعض المصاديق، فحكم الشارع بجواز التبرّع واستحبابه ووجوب القضاء عن الميّت على الولي في صورة عدم اطلاعه وصيّته قاضٍ بتوسعة دائرة النيابة ممّا يراه العرف نيابة. وأمّا وقوع العمل عنه؛ بمعنى تقرب المتبرّع عنه وتخلّصه عن تبعة مافات منه من التكاليف، فلأنّ التكاليف لها جهة دينيّة تكون الذمة مشغولة بها، فكما أنّ الدين يسقط عن الشخص لو تبرّع بأدائه شخص؛ ولو لم يطلع به المديون بحيث لو اطلع كان راضياً بأدائه، كذلك دين الله يسقط عن ذلك المتبرّع عنه لو أدّى عنه متبرّع؛ كما في الخبر: «إنّ دين الله أحقّ بأن يُقضى»<sup>(١)</sup>.

فللتكاليف حيثيّة تقرب وحيثيّة دين، فالمتبرّع والولي يؤدّيها عنه من حيث كونه ديناً عليه لا من حيثيّة حصول التقرب للمتبرّع عنه والميّت، حتّى يشكل بما تقدّم وتقع العبادة بهذا اللحاظ صحيحة أيضاً، كما أنّ المكلف لو أتى بتكاليف نفسه كذلك لكانت صحيحة أيضاً كما لا يخفى.<sup>(٢)</sup>

قلت: قد عرفت ممّا سابقاً عدم صحّة الاستيجار في تكاليف نفسه كالصلاة المعادة وصلاة الوحشة ممّا يجتمع فيه سائر شرائط صحّة الإجارة لأنّه محجور عليه بالنسبة إلى العمل المكلف به ولعدم تمشّي قصد القرية وأنّ الداعي إلى الداعي غير معقول، وأنّ قياس الأجرة على الجنّة والحدود والعزّة وتوسعة الرزق غلط، إلّا أنّه يمكننا تصحيح مثل الاستيجار عن الميّت أو الحيّ العاجز أو التبرّع عنهما، ووجوب القضاء عن الميّت على الولي وغير ذلك ممّا نطق به الشرع من مسائل المقام<sup>(٣)</sup>.

١- القواعد والفوائد للشهيد ١/ ٣٣٠، كنز العمال ٥/ ١٢٣.

٢- أنظر: كتاب الوافي ٢/ ٥٧، باب التبرّع بالحجّ أو ببعضه. ففيه بعض أخبار المقام.

٣- المبسوط ١/ ٣٢٢.



فنقول: إنه كما عرفت أنّ للتكاليف حيثيتين: (١)

إحدها: جهة حصول القرب بها حيث إنّها مراد المولى و محبوبه و مطلوبه.  
والثانية: جهة اشتغال ذمّتي بها و كونها علينا كالدين و حكم العقل بوجوب التخلص عنها. و علمنا من الشرع أنّ العبادات تختلف من حيث فعلية هاتين الجهتين و عدمها مثلاً؛ مثل الحجّ و الزيارات تصير جهة كونها ديناً، فعلية إذا حصل العجز، بخلاف الصوم والصلاة و غيرهما فإنّها لا تصير فعلية مادام المكلف حياً. و اختلافها من هذه الجهة نشأ من اختلافها في شدة مطلوبية الجهة القريبة في بعضها دون البعض الآخر، فإذا مات الميت يصير جهة الدين في صومه و صلاته و واجباته فعلية فيطلب منه مطالبة دين، لامطالبة تكليف. فإذا أتى به الموجر أو الولي أو المتبرّع خلصت ذمّته. ولما كان نفس العمل الخارجي من مراتب القرب الذي هو كالروح له صار مثمراً لحال الميت و مبرراً لذمّته من غير أن يقصد الفاعل التقرب عنه، بل إنّما يقصد التقرب لنفسه لما أمر بذلك استحباباً أو وجوباً<sup>(٢)</sup>. فلو دلّ دليل على جواز التبرّع أو استحبابه أو الاستيجار<sup>(٣)</sup> أو الوجوب على الولي بلا اطلاع أو وصية من المنوب عنه نستكشف منه أنّ متعلّق الأمر بأجزائه و شرائطه مرتبة من مراتب التقرب و يحصل للمنوب عنه هذه المرتبة النازلة التي هي كالبدن الذي هو المرتبة النازلة من النفس الإنساني. فتأمل .

### [هل يمكن اتّصاف فعل النائب بالوجوب و غيره؟]

بقي هنا إشكال و هو أنّ فعل النائب بما هو فعل واحد يكون محكوماً بحكمين لأنّه بما هو عن المنوب عنه واجب أو مستحبّ، و بما هو من النائب مستحبّ أو مباح أو واجب، و قد يصير حراماً من هذه الجهة كما لو نهى الأب ولده عن التبرّع في عبادة الغير.

١- في الأصل: حيثتان .

٢- المبسوط ١/٣٢٢، وسائل الشيعة، أبواب النيابة في الحجّ.

٣- وسائل الشيعة، كتاب الحجّ، باب جواز الاستنابة في الحجّ.

واجتماع حكمين في محل واحد محال لتضادّهما.

والجواب: أنّه لا ضير في اجتماع غير الحرام مع الوجوب والاستحباب إذا كان الفعل مستنداً إلى مكلّفين؛ فيكون مباحاً أو مستحبّاً من حيث استناده إلى النائب وواجباً من حيث استناده إلى المنوب عنه.

وأما الحرام فلا يجوز لوجود المانع العقليّ هنا إذ الفعل إذا كان مبغوضاً صدوره عن النائب كيف يكون محبوباً و مسقطاً للواجب عن المنوب عنه و متقرّباً به؟  
بعبارة أخرى أنّه وإن أمكن اختلاف أفراد حقيقة واحدة من حيث الأحكام بالنسبة إلى أشخاص متعدّدة، و يكون فرد من هذا الفعل حراماً على أحد، و فرد آخر واجباً على آخر. إلّا أنّ الفرد الواحد و الوجود المشخّص كان من حيث صدوره عن النائب حراماً، و من حيث كونه عن المنوب عنه واجباً، فلا يجوز. مثلاً لو فرضنا انحصار النائب في من حرم عليه هذا العمل؛ فأمر المنوب عنه بالاستئابة مع نهي النائب عن العمل لا يعقل من عاقل؛ لاستلزامه كون المبغوض محبوباً أو التكليف بما لا يطاق.  
فإذا استحال في صورة الانحصار استحال عموم الدليل الدالّ على الجواز لهذا الفرد في صورة عدمه.

### [تضادّ الأحكام التكليفية]

قلت: لا ريب في تضادّ الأحكام التكليفية كلّ مع الآخر.<sup>(١)</sup> و لا ريب في كون الفعل فيما نحن فيه مستنداً إلى شخصين باعتبارين، فإن منع اجتماعها في مثل هذا الفعل فليمنع في الكلّ و إلّا فليحكم بالجواز في تمام الصور. فبأيّ خصوصيّة يمنع العقل عن الاجتماع مع الحرام دون الباقي؟ مع أنّه لا خصوصيّة إلّا ما ذكرنا هما و هو مشترك بين الكلّ.

١- الضدّان هما الذاتان الوجوديتان اللتان لا تجمعان و بينهما غاية التباعد. (نهج المسترشدين / ٣٢). أنظر سائر

تعاريف الضدّين: شرح المصطلحات الكلامية / ١٩٥.

فالحقّ في المقام أن يقال: لو تبرّع من يحرم عليه الفعل بإتيان العمل عن الغير لبرأت ذمّته وإن فعّل المتبرّع الحرام. وذلك لما عرفت من أنّ المتبرّع أو النائب يلزمهما إتيان العمل عن الغير بجميع أجزائه وشرائطه ممّا يعتبر في متعلّق الأمر ولا يلزمه قصد التقرب عن الغير، بل لا يمكنه كما عرفت.

وقد عرفت أيضاً أنّ وجوب العمل على المنوب عنه ليس وجوباً تكليفيّاً، بل وجوب وضعيّ بنوع وجوب أداء الدين. فحينئذٍ يكون إتيان النائب و المتبرّع للتوصّل إلى براءة ذمّة المنوب عنه. وهذا التوصّل يحصل وإن كان على النائب حراماً. فيكون النائب بفعله هذا معاقباً، وذمّة المنوب عنه بريئاً كما لا يخفي. وليس ذلك في الفقه بعادم النظر. ففي المتبرّع لا إشكال في حصول البراءة للميّت.

نعم في الاستيجار يشكّل من جهة الإعانة على الإثم ومن جهة عدم تملكه الأجرة و حرمتها لبطلان الإجارة، لكن لو استوجر على فرض ذلك وأتي بالعمل على وجه النيابة فالعمل يقع للمنوب عنه، وإن قلنا: يبطلان الإجارة و حرمة الأجرة على النائب؛ حيث إنّ حصول البراءة للمنوب عنه عن العمل من التوصليّات يجتمع مع الحرام. والحاصل أنّه قد مرّ سابقاً أنّ النائب يأتي بما هو متعلّق الأمر الصلّاتيّ و الصوميّ، والحجّيّ لحصول براءة ذمّة المنوب عنه عن أداء هذا الدين وأنّ الجهة القريبّة و التكليفية منها قد فاتت، بل بقي مجرد الجهة الوضعية و كونها ديناً عليها و هذه الجهة لاتنا في الحرمة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ ذلك إلّا أنّ هذا العمل بواسطة النهي عنه قد خرج عن تحت تصرّفه و سلطانه، فليس له أن يؤدّي به دين الغير، فكأنما أدّى دين الغير بمال مغصوب. فتأمّل. (١)

## [هل يمنع وجوب القضاء عن الاستيجار؟]

ثم إنه ظهر ممّا تقدّم جواز استيجار القاضي على رأي الأستاذ، وإن وجبت القضاء عليه تعييناً أو كفاً لعدم منافات الاستيجار الوجوب، ولوجود الفائدة العائدة إلى المستأجر كما تقدّم، فلا يكون سفهياً. ولكّنك عرفت ممّا أيضاً إبطال المبنى بما لا مزيد عليه، وأنّه لا يجوز استيجاره. فعلى قول الأستاذ إنّما الأجرة على الذين يستأجرونه سواء كان أهل البلد أو المتخاصمين أو الإمام - عليه السلام -، وأمّا مذهبنا فليترزق من بيت المال لأنّه بما هو قاضٍ من المصارف العامّة، فليأكل منه بالمعروف. وماورد من «أنّ أجور القضاة سُحت أو كأجور الفواحش»<sup>(١)</sup> يؤيدنا. والحمل على قضاة الجور بأخذ «اللام» للعهد أو الحكم بإجماله كما فعله الأستاذ خلاف الظاهر كما لا يخفى.

## [ثبوت القضاء والولاية بالبيّنة والاستفاضة]

و تثبت القضاوة بالبيّنة العادلة كما هو الأصل في إثبات الموضوعات وما يثبت منها بعدل واحد أو بأكثر من اثنين،<sup>(٢)</sup> فإنّما يثبت بدليل خاصّ، فما لم يدلّ دليل على الخصوصيّة، فالأصل ثبوته بالعدلين ما لم يدلّ دليل على خصوصيّة زائدة. وكذا تثبت قضاوة القاضي بالاستفاضة، وتثبت بها أيضاً النسب، والملك المطلق، والموت، والنكاح، والعق، والرق، وغيرها ممّا ذكروها في هذا المقام<sup>(٣)</sup>.

## [ما معنى الاستفاضة؟]

قلنا: إن كان المراد بالاستفاضة الموجبة للعلم، فهذا لا يختصّ بالاستفاضة. بل من

٢- وسائل الشيعة ١٨/ ٢٤٠ و ٢٦٩ - ٢٧٣.

١- الخصال ١/ ٣٣٠.

٣- كتاب القضاء، للشيخ الأنصاري / ٧٤.

أي سبب حصل العلم بموضوع ذي أثر يجب ترتيب ذلك الأثر عليه كما لا يختص بهذه المذكورات أيضاً، بل يجب ترتيب أثر كل موضوع علم بوجوده. وإن كان المراد الموجبة للاطمينان وسكون النفس، فإن قلنا بحجّيته بيناء العقلاء وأنه المتّبع عندهم في أمورهم أو من جهة دخوله تحت العلم العادي كما يظهر من صاحب الجواهر<sup>(١)</sup>، فكذلك أيضاً لا يختص بأن يكون سببه الاستفاضة، ولا بأن يكون قائماً على موضوع خاص، بل من أي سبب حصل وعلى أي موضوع ذي أثر قام، لوجب ترتيب أثره عليه من غير اختصاص بشيء. وإن كان المراد الموجبة للظن، فثبتت مثل تلك الموضوعات بها يحتاج إلى دليل مثبت لحجّيته، مثل تلك الاستفاضة الموجبة للظن في خصوص هذا المورد. وليس يدعى دليل على ذلك إلاّ توهم استقرار السيرة في ثبوت هذه الموضوعات بالاستفاضة التي هي إخبار جماعة ظنّ بصدقهم. وكيف يحرز استقرار بنائهم (المسلمين)<sup>(٢)</sup> من زمن الأئمة إلى الآن من حيث تدبّرهم على العمل بهذا الظنّ المستفاد من الاستفاضة في خصوص تلك الموضوعات، مع اطلاع الإمام - عليه السلام - وعدم رده مع تمكّنه - عليه السلام - عنه حتّى يستكشف منها رأيه - عليه السلام -.

والحاصل أنّ الاستفاضة التي هي إخبار ثلاثة رجال أو أربعة أو أزيد إذا لم تصل إلى حدّ التواتر لا دليل على حجّيتها في خصوص تلك الموارد. أمّا السيرة - فكما عرفت - إحرازها مشكل.

وأما قوله - عليه السلام - : « خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات والمناكح والذبائح والأنساب والشهادات »<sup>(٣)</sup> فلا دلالة له على حجّية الاستفاضة فيها إذ المراد بظاهر الحكم هو ظهور مضمون الخبر ونسبة المحمول إلى الموضوع بين الناس، وإن لم يتفوّه أحد بإخباره.

بعبارة أخرى كان الحكم بأنّه ابن فلان أو أنّ هذا ذبيحة فلان، وزوجة فلان، ظاهراً وشائعاً بين الناس بحسب القرائن والأحوال، وإن لم يخبر ولم يحكم بهذا الحكم أحد.

١- جواهر الكلام ٥٥/٤٠.

٢- أضفنا ما بين القوسين من هامش الأصل.

٣- وفي ذيل الحديث: فإذا كان ظاهره مأموماً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه. (وسائل الشيعة ٢١٢/١٨).

وأين هذا من الاستفاضة التي هي إخبار جماعة قليلة وإن لم يطلع بمضمونه غير المخبرين؟

وأما قوله في خبر إسماعيل : « إذا شهد عندك المؤمنون فصدّ قههم »<sup>(١)</sup> مستدلاً بقوله تعالى : « يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ »<sup>(٢)</sup> فلا دلالة أيضاً على حجّة الاستفاضة ، لأنّ المراد من التصديق عدم ترتيب أثار الكذب وكونه محتاطاً وفي حذر منه ، لا ترتيب أثار الصدق كما يدلّك عليه مورد الآيّة<sup>(٣)</sup> والرواية<sup>(٤)</sup>.

وأما الاستدلال على حجّيتها بأدلة الحرج<sup>(٥)</sup> بأنّه لولا حجّة الاستفاضة في مثل تلك الموضوعات من القضاة والنسب والرقية والوقف وغيرها لزم الحرج وهو منفي ، ففيه أنّه غالباً يصير مثلها معلوماً بالقرائن والأمارات . فأين الحرج؟ مع أنّه قلما يتفق الاحتياج إلى ثبوتها لكثير من الناس ، مع أنّه لو سلّم لزوم الحرج . فليكن كلّما يفيد الظنّ حجة . وكذلك ليكن حجة في كلّ موضوع يلزم الحرج لولا حجّة الظنّ في ثبوته ، فلا اختصاص بالاستفاضة ولا بهذه الموضوعات .

مع أنّ مجرد أدلة الحرج لا يثبت الحجّة ما لم يضمّ إليها مقدّمات الانسداد بأن يقال : إنّ الرجوع إلى أصالة العدم في هذه الموضوعات يلزم منه مخالفة كثيرة بملاحظة جميع المكلفين بحيث نعلم بعدم رضا الشارع ونقض غرضه . ولا مورد للاحتياط في بعض الموضوعات بل غالبها ؛ لتردّها بين المتباينين . وفي مثل القضاة يلزم الحرج بشدّ الرجال إلى السلطان العادل والسؤال عنه ، فيجب على الشارع جعل الظنّ حجة ولا يلزم في استنتاج حجّة الظنّ هنا ثبوت علم اجمالي ، بل يكفي العلم بالمخالفة من إجراء الأصول ونقض الشارع ، كما يجب الفحص عن حصول بلوغ المال حدّ النصاب في الزكاة

١- الرواية تعرف بصحيفة حريز، يطلب تفصيلها من وسائل الشيعة ١/ ٢٣٠. جواهر الكلام ٤٠/ ٥٥.

٢- التوبة / ٦١. ٣- مجمع البيان ٣/ ٤٢.

٤- مورد الرواية ائتمان من شاع في الناس شرب خمره وفسقه . والتأمل في كلمات الإمام عليه السلام من نهى إسماعيل عن هذا الائتمان وتوبيخه على ذلك ، واستشهاده بالقرآن ، يعطي حجّة الاستفاضة ، خلافاً لما أفاده السيّد المؤلّف رحمه الله.

٥- سورة الحج / ٧٨. وسائل الشيعة ١٧/ ٣٤٠.

مع الشكّ فيه ، وكذا بلوغه حدّ الاستطاعة في الحجّ ، وذلك لما علم من اهتمام الشارع في أمثالها . فالجهل ببعض الموضوعات يوجب الاحتياط إذا علم اهتمامه بحكمه أو نقض غرضه بإجراء الأصول . وإذا لم يمكن الاحتياط في بعضها وجب جعل الظنّ حجة ، وكيف كان يرد عليهم إيراد الاختصاص كما عرفت .

و عن الشهيد في المسالك أنّها حجة بالأولوية<sup>(١)</sup> إذ الخبر إذا كان حجة بإخبار عدلين فحجّيته بالزائد عنهما تثبت بطريق أولى؛ لأنّ الظنّ الحاصل من الاستفاضة أقوى من الحاصل من البيّنة .

و فيه أولاً: أنّ المناط إن كان أقوائية الظنّ ، فكلّ شيء أفاد الظنّ الأقوى فهو الحجة ، فلا اختصاص بالاستفاضة ولا بهذه الموضوعات أيضاً .

و ثانياً: أنّ الأولوية الظنيّة لا دليل على حجّيتها ، بل حجّية الاستفاضة أقرب من حجّيتها ، فالدليل أبعد عن الواقع من المدعى .

و ثالثاً: لو سلّم حجّيتها: فهي قد لا تفيد الظنّ . فكيف تكون<sup>(٢)</sup> دليلاً عليها؟ فتأمّل . قلت: لا يخفى أنّ المراد بالاستفاضة هنا هو شيوع الحكم بين الناس . ولو لم يتفوّه به أحد ، لكن بحيث لو سُئل عن كثير لأجابوا به كما هو معناها اللغويّ . و صرّحوا به في المقام أيضاً وهو حجة بهذا المعنى ، ولو لم يحصل منه ظنّ . و يدلّ على حجّيتها بهذا المعنى في الموضوعات المذكورة: السيرة و بناء العقلاء والخبر المتقدم أي قوله: « خمسة أشياء... » . والتخصيص بمثل الموضوعات المذكورة إنّما هو لغلبة قيامها فيها ، لا لأنّها ليست بحجة في غيرها . ويمكن أن يكون وجهه: لكون تلك الموضوعات، القدر المتيقّن من حجّيتها . و في غيرها يرجع إلى أصالة العدم و منع السيرة و البناء في غيرها أيضاً . فتأمّل<sup>(٣)</sup> .

اعلم أنّه قد مرّ ثبوت قضاوة القاضي بالبيّنة العادلة و لا إشكال في ذلك لو لم نقل

١- مسالك الأنهام ٣٨٤/٢ . ٢- في الأصل: لا يفيد الظنّ فكيف يكون .

٣- لعلّه إشارة إلى احتمال أنّ الرواية بما فيها من الشمول و العموم تعمّ أكثر الموارد . فلا يسعد كون الحصر و التخصيص فيها إضافياً لا حقيّياً .

باعتبار حكم الحاكم في حجيتها ، أو قلنا ، وكان هناك حاكم آخر يحكم بما تشهد به البيّنة ولا يكون معزولاً .

وأما لو عزل بنصب الثاني و قلنا باعتبار الحكم في ذلك ففي ثبوت القضاوة بالبيّنة إشكال لعدم كونها حجة حينئذٍ . ولو عزل معلقاً على حكمه بطبق البيّنة حتّى يصحّ ثبوت نصب الثاني بها يقع الإشكال من وجه آخر ، وهو تعليق العزل حيث إنّ من الإيقاعات: كالطلاق والعق و غيرهما . ولا يصحّ التعليق فيها .

وفيه أنّ العزل ليس من الإيقاعات التسيبيّة كي لا يعقل فيه التعليق . بل النصب والعزل كالإذن والمنع ، بل عينهما و يكونان من الموضوعات الشرعيّة التي للشارع أن يعلّق و يقيّد تحقّقها بأيّ شيء شاء . فلا محذور في أن عزله بعد ما حكم بنصب الثاني بالبيّنة، كما يجوز نصبه إلى زمان كذا ، وعزله في زمان كذا.

### [هل يجوز نصب قاضيين في بلد؟]

مسألة: لإشكال في جواز نصب قاضيين لبلد واحد؛ كلّ لمحلة منه أو للتمام، ولكن لقضاوة جهة غير جهة الآخر؛ كأن يكون أحدهما للقضاوة في الأموال والآخر للفروج والدماء. ويرجع هذا إلى ضيق واستضعاف لولاية كلّ منهما ولا تكون لهما الولاية على الإطلاق.

وإنما الكلام في أنّ لكلّ منهما التصرف المطلق على نحو التشريك بأن لا ينفذ حكم كلّ منهما في واقعة إلاّ معاً [أولاً؟].

قال الجواهر - على ما حكاه الأستاذ - : ذلك غير معقول ، ثمّ علّله أخيراً بعدم الدليل على مثل هذا النصب<sup>(١)</sup>. وشتان بين الدليل والدعوى كما هو مستبين<sup>(٢)</sup>. فالصواب أن

١- جواهر الكلام ٦٠/٤٥.

٢- يريد المؤلف رحمه الله : أنّ دعوى صاحب الجواهر هي عدم معقوليّة هذا النصب . ودليله على المنع هو عدم

الدليل على مثل هذا النصب. و أنّى تكون دلالة لهذا على هذا؟



يقال: إن كان المفروض ثبوت الولاية المطلقة في أمور البلد لكل واحد منهما، كما لو كان قاضياً وحده، ومع ذلك يكون نفوذ حكمه مشروطاً بحكم الآخر في تلك الواقعة. فذلك غير معقول؛ إذ اشتراط<sup>(١)</sup> نفوذ حكمه بشرط؛ لا يكون إلا بتضييق و انكسار في ولايته وسلطنته، وإلا لزم تخلف العلة التامة عن معلولها، فالمفروض غير واقع وهو الخلف.

وإن كان ثبوتها لكليهما معاً بأن يكون لكل منهما مرتبة ضعيفة. من الولاية لا تقتضي بنفسها نفوذ الحكم من غير ضم الآخر، فهو أمر ممكن معقول غير عادم النظير أيضاً؛ كالوصاية والوكالة التشريكية والملكية المشاعة. والتشريك في متعلقاتها يدل على ضعفها ونقصها، لكونها لبساطتها مقولة على التشكيك من غير انقسام. فتأمل.

### مسألة فضوليّة [في نصب الإمام من هو فاقد الشرائط]

هل يجوز للإمام عليه السلام نصب من هو فاقد الشرط مثل العدالة و الفقاهاة إذا اقتضته المصلحة؟ الظاهر ذلك. فيكون حكمه فاصلاً؛ كإقراره عليه السلام لشريح على القضاة. مع أنه لا نحتاج إلى ذلك، بل عدم الدليل على الامتناع يكفي. فتأمل. والتحقيق أن الشرط إن كان ممّا يعتبر في قوام القضاة بحيث لا يمكن القضاء بدونه عقلاً و عادةً؛ كالعقل والبصيرة في الأحكام في الجملة، فلا يمكن نصبه قاضياً، وإن كان الشرط مجعولاً شرعياً، كخصوص صفة العدالة و الايمان و الحرية و أمثالها، فلا استحالة في نصبه مع فقدها إذا وجدت فيه مصلحة، وإن كان لا يجوز نصب مثله من الفقيه المنصوب بالدليل العام. فتأمل.

### [هل ينفذ حكم من لا تقبل شهادته، عليه أوله؟]

مسألة: المعروف أن كل من لا تقبل شهادته له أو عليه لا ينفذ حكمه أيضاً كذلك،

كالولد على الوالد والعبد على المولى والخصم على خصمه.<sup>(١)</sup> وعلّلوا ذلك بأنّ الحكم شهادة وعلاوة، فيمنع عن الحكم ما يمنع عن الشهادة. وفيه منع؛ صغرى وكبرى: أمّا الأول: فلوضوح أنّ الحكم فصل بين المتخاصمين من غير أن يكون فيه شائبة الشهادة. وأمّا الثاني فلأنّه لو سلّم كونه شهادة أيضاً فيمنع إطلاق ما يدلّ على منع الشهادة بالنسبة إلى مثل هذه الشهادة التي هي الحكم.

### [لو فقد أحد شروط القضاء في الأثناء]

مسألة: كلّما يشترط ابتداءً في القاضي لو فقد في الأثناء، ينزل عن القضاة ولو لم يعلم به الإمام عليه السلام. هكذا قالوا. وهو حسن في ما يعتبر في القضاة عقلاً أو عادة. وأمّا في غيره<sup>(٢)</sup> فالإيقاف على إذن الإمام حسن. وقد يفرق بين ما كان زمان فقده يسيراً؛ كالإغماء والفسق في ساعة مثلاً، وبين ما كان كثيراً، فينزل في الثاني دون الأول؛ لأنّ مثل هذا الإغماء مثل النوم، كما قال به الأستاذ. وفيه تأمل لكونه قياساً، ومع الفارق أيضاً كما لا يخفى.<sup>(٣)</sup> بل يحتاج إلى الإذن.

### [هل يجوز للقاضي القضاء بعلمه؟]

مسألة: هل يجوز للقاضي، القضاء بعلمه أولاً؟ لا ريب أنّ مقتضى الأصل في القضاء على ما عرفت سابقاً عدم نفوذ حكم أحد على أحد، فكلاً نشكّ في جواز القضاء فيه ولو بعد ثبوته في الجملة فهذا الأصل محكّم مالم يقدّم دليل على الجواز. ولا ريب أيضاً في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع وجود شرائطه بمجرد العلم. ولا يدلّ ذلك على جواز القضاء أيضاً بالعلم؛ لعدم الملازمة بعد تغايرهما؛ لأنّ الأمر بالمعروف إذا لم يجز لفقد شرطه، فلا بدّ أن لا يجوز القضاء حينئذ مع وجود العلم، مع أنّه

٢- مثل صفة العدالة والإيمان والحرية.

١- كتاب القضاء للشيخ الأنصاري / ٥٨.

٣- هذا القول وردّه موجود في جواهر الكلام ٦١/٤٠.

لا يلتزم به أحد ممّن يقول بالجواز.

والحاصل أنّ الأصل عدم الجواز و النفوذ ، مع ورود قوله ﷺ: «إنّما أقضى بينكم بالبيّنات و الأيمان»<sup>(١)</sup> دلّ على حصر القضاء بالبيّنات و الأيمان لا غير . فعلى مدّعي الجواز الإثبات . و ما تمسّكوا به للجواز من مثل قوله: «فأحكم بين الناس بالحقّ»<sup>(٢)</sup>، أو «بالقسط»<sup>(٣)</sup>، أو «بالعدل»<sup>(٤)</sup> من الآيات، لا ربط له بما نحن فيه أبداً إذ المراد أنّ الحكم لابدّ و أن يكون لا عن اشتهااء النفس أو الجور و الظلم . بل لابدّ أن يكون بطريق الحقّ و العدل . فهذا إنّما يكون بعد إحراز الجواز من حيث نفس الحكم ، و كلامنا الآن في إحراز هذا الجواز.

و بعبارة أخرى لابدّ و أن يعلم أولاً أنّ الحكم بالعلم هو حكم بالحقّ و من مصاديقه حتّى يصحّ الاستدلال ، و هو بعد ما علم . فيكون من قبيل التمسّك في الشبهة المصداقية . و مثل قوله عليه السلام لشريح: «ويلك إمام المسلمين يؤمّن من أمور هم على أعظم من هذا»<sup>(٥)</sup> حين استشهد منه عليه السلام في قضية أخذ درع طلحة، لا يدلّ على الجواز أيضاً . أمّا أخذه عليه السلام الدرع ، فإنّما هو من باب الأمر بالمعروف قد عمل بعلمه لوجود الشرائط فيه عليه السلام . و أمّا اعتراضه لشريح فلا،<sup>(٦)</sup> فلأنّ من يؤمّن على أموال المسلمين و أعراضهم و يكون الكلّ تحت قدرته ، فكيف لا يؤمّن على مثل أخذ درع من السارق ؟ فهذا هو المراد، لأنّ يكون معناه لم لا تعمل بعلمك في حقّ إمام المسلمين . لأنّ شريح لم يكن يعرف عليّاً حقّ المعرفة و لذا أيضاً قرّره على استشهاده ، فأرسل الحسن و القنبر للشهادة . و الحاصل أنّه على عكس المقصود أدلّ . فتأمّل.<sup>(٧)</sup>

١-وسائل الشيعة ١٨/١٦٩ ، جواهر الكلام ٤٠/٩٠.

٢-ص ٢٦.

٣-المائدة ٤٢ . و هي هكذا: «وإن حكمت فأحكم بينهم بالقسط»

٤-النساء ٥٨ . و هي هكذا: «وإذا حكمت بين الناس أن تحكموا بالعدل»

٥-وسائل الشيعة ١٨/١٩٤ . ٦-أي فلا يدلّ على الجواز.

٧-يمكن أن يكون إشارة إلى تساوي الخبر في الدلالة على المقصود و عكسه . فيتساقط ، و يرجع إلى غيره .

وكذا مثل قوله عليه السلام: «الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحد»<sup>(١)</sup> وكذا قتل أمير المؤمنين عليه السلام خصم النبي صلى الله عليه وآله تخاصماً إليه في الناقة وثمنها،<sup>(٢)</sup> وغير ذلك مما هو من هذا القبيل لا ربط له بمقام القضاة ورفع التخاصم، بل كل ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي لا فرق في وجوبه بعد اجتماع الشرائط بين القاضي وغيره، والكلام إنما هو في جواز العمل بالعلم في مجرد رفع التخاصم وفصل الخصومة، ولا دليل عليه سيما بعد ملاحظة الأخبار الواردة في مطالبة داود عليه السلام الحكم على الواقع كما في الوسائل<sup>(٣)</sup>.

وأما الإجماع<sup>(٤)</sup> فالقطع برأي المعصوم منه بعد وجود المخالف وبعد احتمال أن يكون مستند جلهم أو بعضهم المضرب به هذه المذكورات - من الآيات والأخبار التي لم تتم دلالتها - بعيد جداً. نعم لو حصل القطع بعدم إهمال موازين القضاء في مورد من الموارد وعدم حجية البيّنة في صورة العلم على الخلاف أو الوفاق، وحرمة الإحلاف في صورة العلم بالخلاف وأنه يحلف كذباً، لكان للعمل بالعلم حينئذٍ وجه<sup>(٥)</sup> فتأمل<sup>(٦)</sup>.

### [ما يستدلّ على جواز القضاء بالعلم]

ويمكن الاستدلال على جواز العمل بالعلم في القضاء بقوله: «ورجل قضى بالحقّ وهو يعلم»<sup>(٧)</sup> فإنّ ظاهره: «وهو يعلم الحقّ». والمراد بالحقّ: الواقع، بقرينة قوله: «ورجل قضى بالحقّ وهو لا يعلم» فإنّ الظاهر منه الواقع، أي وقع حكمه مطابقاً للواقع و

٢- نفس المصدر ١٨/٢٠٠.

١- وسائل الشيعة ١٨/٣٤٤.

٤- جواهر الكلام ٤٠/٩٠.

٣- وسائل الشيعة ١٨/٢٠٤.

٥- في الأصل: وجهاً.

٦- قال صاحب الجواهر: «لا خلاف بيننا في أنّ الإمام عليه السلام يقضي بعلمه مطلقاً... وغيره من القضاة يقضي بعلمه في حقوق الناس قطعاً وفي حقوق الله تعالى على قولين» وبعد نقل أدلة القولين توقّف في جعل علم القاضي أحد طرق الحكم. ثم ذهب إلى عدم جواز الحكم بخلاف علمه. (جواهر الكلام ٤٠/٨٦ - ٩٠).

٧- وسائل الشيعة ١٨/١١.

هو لا يعلم . فإذا كان المراد به الواقع ، فإمّا أن نقول بتعميم الشارع الواقع بجعله البيّنة حجة أو اليمين ، أو بتعميمه العلم ، فجعل البيّنة واليمين بمنزلة العلم .

إن قلت : ما الفرق بينه وبين الآيات المتقدمة ، فقلت بدلالته دونها؟

قلت : الفرق أن الحكم بالحقّ هناك كان عنواناً ، والكلام مسوق لبيان وجوب هذا العنوان ، وكنا لاندرى أن الحكم بالعلم في مقام القضاء يكون داخلًا في هذا العنوان ، فما جاز لنا التمسك بها لأجل ذلك بخلافه هاهنا ؛ فإنّ الكلام مسوق لدخول هذا القسم من القاضي في الجنة ، وهو من يحكم بالواقع حال كونه عالمًا به .

والظاهر أن اتفاق كلمتهم على ذلك و تشنيعهم على مخالفة أبي علي ابن الجنيد،<sup>(١)</sup> بضميمة مثل الخبر المتقدم ، وقوله : « الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين أو تقوم به البيّنة<sup>(٢)</sup> وما تقدّم من عدم حجّة البيّنة في صورة العلم بالخلاف<sup>(٣)</sup> وإلّا لزم تحليل الحرام و تحريم الحلال كثيراً . و عدم إهمال الشارع لموازين القضاء في مثل ذلك يوجب الاطمينان بل القطع بجواز العمل و الحكم بالعلم من دون حاجة إلى استشهاد و يمين . و قوله صلى الله عليه وآله : « إنّما أقضي بالبيّنات » إنّما هو لرفع تخيّل أنّه لا يكون حكمه إلّا على سبيل المتعارف ، لا بعلمه الذي يتعلّق بكلّ شيء و واقعة - لو أراد - نظير قوله تعالى : « إنّما أنا بشرٌ مثلكم »<sup>(٤)</sup> . فإذا جاز الحكم بالعلم . فالظاهر عدم الفرق بين حقوق الله و حقوق الناس ، ولا بين الإمام عليه السلام و سائر القضاة .

## [هل يجوز حبس المنكر فيما لو أقام المدّعي بيّنة مجهولة؟]

مسألة: لو أقام المدّعي بيّنة لم يعرف الحاكم عدالتها و التمس حبس المنكر ليعدّها

١- جواهر الكلام ٨٩/٤٠ . والخبر المتقدم آنفاً هو المروي عن الصادق عليه السلام : « القضاء أربعة في النار و واحد

٢- وسائل الشيعة ٦٠/١٢ .

في الجنة » ( وسائل الشيعة ١١/١٨ ) .

٣- لا يبعد تقريب المراد من الحديث المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام ، في تفسير الإمام العسكري عليه السلام ( وسائل

٤- الكهف / ١١٠ .

الشيعة ١٨/١٧٤ ) .

قال الشيخ<sup>(١)</sup> يجوز حسبه لقيام البيّنة. والظاهر أنه مبني على ما حكى عنه من حجّيتها إذا كان مسلماً لا يعرف الفسق منه، وإلاّ فالحبس من آثار الحكم، والحكم لا يكون إلاّ بالبيّنة العادلة. ولكنّ المبنى باطل و بطلانه يبيّن عن بطلان البناء فلا يجوز الحبس ما لم يحكم، ولا يجوز الحكم في الفرض ما لم تقم بيّنة عادلة.

## [هل للحاكم الثاني النظر في حكم الحاكم الأوّل؟]

مسألة: لو حكم القاضي بحبس غريم فعند حضور الحاكم الثاني قالوا بوجوب النظر عليه في أمر المحبوسين بحكم الحاكم الأوّل؛ فإن كان حكمه فيهم موافقاً للحقّ، وإلاّ أبطله. وكذا كلّ حكم قضى به الأوّل و بانّ للثاني فيه خطأ.

فاعلم أنّه لا ريب أنّ الحكم من الأمور التي يدخلها الصحّة والفساد. ولا يلزم فساد الحكم فسق الحاكم، لإمكان غفلته عمّا يدلّ على خلافه والحكم<sup>(٢)</sup> بشهادة فاسقٍ سهواً وجهالة ونحو ذلك. فإذا كان كذلك يشكل هذا الفرع حيث يجب على الحاكم الثاني حمل حكم الأوّل على الصحة إن شكّ في صحّته وفساده من جهة وجوب حمل فعل المسلم على الصحيح.<sup>(٣)</sup> فيجب عليه تنفيذ حكمه دون النظر عليه كما لا يخفى.

و حمل ذلك على صورة رضى المحكوم له بتجديد الدعوى، حمل تأباه إطلاقاتهم في المقام، بل يقطع بعدم إرادة خصوصها. هذا، مع أن المحمل فاسد في نفسه أيضاً إذ رضاها بحكم الثاني عدم رضى بحكم الأوّل و ردّ عليه، وقد قال في دليل النصب: «فلترضوا به حكماً و الرادّ عليه كالرادّ علينا و الرادّ علينا في حدّ الشرك بالله».<sup>(٤)</sup> فلا يجوز للمترافعين ولا لغيرهما إذا حكم الحاكم رفض حكمه و الرجوع إلى آخر، وإلاّ لم يبق للحكومة فائدة لعدم رفع الخصومة حينئذٍ. إلّا أن يقال بانصراف الدليل إلى

٢- أي و حكمه.

١- كتاب القضاء، للشيخ الأنصاري / ٢٤١.

٣ - و يدلّ عليه مضافاً إلى بنا العقلاء: التعليل الوارد في مورد قاعدة اليد فإنّه عليه السلام قال: و لو لم يجز هذا لم يقيم

٤- وسائل الشيعة ١٨/٩٨-٩٩، مع تفاوت يسير.

للمسلمين سوق. (و سائل الشيعة ١٨/٢١٥).

خصوص المحكوم عليه دون ما لو رضي المحكوم له وهو كما ترى.  
وكيف كان، يرد عليه أيضاً أن هذا الفرع لا يناسب زمان الغيبة المنصوب فيها الفقهاء  
دفعه، فليس فيه نصب و عزل ليتصور فيه ذلك. فلا بد أن يحمل على زمان بسط يد  
الإمام عليه السلام، و عليه لا وجه للقول بوجوب النظر على الثاني مطلقاً، إذ لا بد من ملاحظة  
كيفية نصب الثاني هل نصب على أن ينظر في حكم من قبله أولاً؟ فيكون ذكر هذا الفرع  
على هذا غير وجيه في الغاية.

قلت: يمكن تصويره في زمان الغيبة أيضاً بأن يجلس الثاني في مجلس القضاة بعد  
ما مات الأول أو فسق: فالإيراد عليه هو كون أصالة الصحة محكمة في حق الثاني ما لم  
يدل عليه دليل خاص. و لا بد من إثبات عدم دليل على وجوب النظر أيضاً. فتأمل.

### [هل يجوز نقض حكم الحاكم الأول]

مسألة: اختلفت كلماتهم في نقض حكم الحاكم الأول، فقيل: بجوازه إذا علم أنه  
حكم غفلة، أولم يكن عن اجتهاد صحيح.<sup>(١)</sup> وقيل: يجوز وإن كان عن اجتهاد صحيح.  
و لا بد لنا من ملاحظة دليل ذلك، فنقول: إنه لا دليل عليه إلا دليل النصب الدال بعدم  
جواز الرد إذا حكم بحكمهم عليهم السلام، و أن رده حينئذ مساوق للرد على الله.  
ولا يخفى أن هذا العنوان آي عن التخصيص. فالقاضي إذا حكم بحكمهم عليهم السلام لا  
يجوز رده أبداً، فلا بد من ملاحظة أن هذا حكمهم أم لا؟.

فالحاكم الثاني إذا علم أن الحكم صدر عن الأول غفلة بحيث لو لم يغفل لم يحكم به،  
فحينئذ ما حكم الأول بحكمهم، حق لا يجوز رده وإنما هو معذور في حكمه ذلك حيث  
إنه غفل. و كذا يمكن أن يقال: إنه ما حكم بحكمهم أيضاً لو كان مستند حكمه الظن إلا  
سندادي بناءً على الحكومة، فإن نفسه أيضاً ما يدري أنه حكم بحكمهم، بل يظن و لكنّه  
معذور عقلاً، لمكان المقدمات. فالحاكم الثاني الذي هو انفتاحي لم يحرز عنده أنه حكم

بحكمهم، بل أحرز عدمه في صورة مخالفة ظنه لما أدى إليه دليله الاجتهادي<sup>(١)</sup>. بل كلما لم يكن حكمه مستنداً إلى دليل شرعي بل إلى عقلي حاكم بالمعذورية فهو إما معلوم عدم كونه حكمهم عند الثاني إذ اقام دليل شرعي عنده على خلافه، أو لا يعلم كونه حكمهم. وعلى التقديرين لا يشمل دليل حرمة النقض والرد، أمّا على الأول فظاهر، وأمّا على الثاني فلعدم إحراز موضوعه. وما لم يحرز هو فالأصل هو البراءة عن حرمة.

فلو قطع بعدالة البيّنة مع معلومية فسقه عند الحاكم الثاني، وقلنا باعتبار عدالتها واقعاً، كباب الطلاق أو قطع بالحكم من غير الاستناد إلى دليل شرعي أو تخيل الاستناد ولم يكن بصحيح كالاستنتاج من مقدّمات الانسداد على نحو الكشف مع بطلانه واقعاً. كلّ ذلك لا يصدق أنّه حكم بحكمهم فلا يترتب عليه حرمة الرد، بل يجوز نقضه للثاني إذا ترافعا إليه، بل يجب من باب الأمر بالمعروف.

قلت: قد عرفت أنّ جواز العمل بعلمه في باب القضاة مستند إلى الشرع وأنّه يجوز بالأخبار<sup>(٢)</sup> والإجماع<sup>(٣)</sup>. فصور علمه كلّها يصدق أنّه إنّما حكم بحكمهم. نعم بقي صورة الغفلة والظنّ الانسداديّ خارجاً.

هذا كلّ إذا علم الثاني بمدرك حكم الأول وأنّه غير واقع. أمّا لو اشتبه عليه فقد مرّ أنّ أصالة الصحّة جارية.

وقد يتوهم أنّ أصالة الصحّة لا تثبت أنّ هذا الحكم حكمهم عليهم السلام. فإذا لم يحرز ذلك لا يحرم نقض هذا المشتبه أيضاً.

و جوابه أنّ معنى صحّة الحكم هنا كونه مطابقاً لحكمهم بالنسبة إلى الأثر المذكور وهو حرمة النقض، كما أنّ أصل الصحّة في كلّ موضوع مركّب؛ معناه أنّ الأصل اجتماع وجود أجزائه و شرائطه بالنسبة إلى أثر المركّب لا نفس أثر الجزء بما هو. فمعنى أصالة الصحّة

١- وهو كلّ ما قام على اعتباره دليل قطعي غير دليل الانسداد الكبير.

٢- منها: الخبر المروي عن الصادق عليه السلام في أقسام القضاة الأربعة، كما في وسائل الشيعة ١١/١٨.

٣- جواهر الكلام ٩٠/٤٠.



هنا هو ترتب حرمة النقص. ولو كان أثر،<sup>(١)</sup> مترتباً على حكمهم عليهم السلام، لا يترتب على هذا الحكم؛ كما أنه لو ترتب أثر على العقد بالعربية وكانت شرطاً في صحته، فأصالة صحة العقد لا تحرز العربية بحيث ترتب الأثر الخاص بها عليه كما لا يخفي.

وقد يقال: إن وجوب استيفاء الحق من الغريم وجوب تنفيذ الحكم على الثاني إنما يكون من جهة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فما لم يحرز حكمهم عليهم السلام في تلك القضية لم يحرز المعروف والمنكر، وما لم يحرز لا يجب الاستيفاء والتقيد على الثاني ومثل أصالة الصحة لا تحرز أنه حكمهم عليهم السلام حتى يحرز المعروف والمنكر. فإذا - مقدّمة للاستيفاء والتنفيذ - يجب عليه النظر حتى يحرز عند الثاني المعروف والمنكر. فتأمل.<sup>(٢)</sup>

ثم بناء على عدم وجوب النظر والاكتفاء بأصالة الصحة في هذا المقام هل له النظر أم لا؟ الأقوى ذلك لحسن الاحتياط في موارد الأصول كليتة. فتأمل.<sup>(٣)</sup>

### [لو ادّعي على الحاكم مخالفة قضاؤه للواقع]

مسألة: لو علم المدّعي عليه أو غيره أن حكم الحاكم في الواقعة على خلاف الواقع مع كون حكمه على طبق ميزان الشرع على حسب حاله؛ أمّا في الشبهة الحكمية فكمسائل الإرث والرضاع فحكم بما أدّى إليه اجتهاده الصحيح مع أن المترافعين أو غيرهما يعلم أن حكمه ذلك خطأ، لخطأ اجتهاده، وإن كان صحيحاً عند نفسه وغير مقصّر في اجتهاده، إذ صحة الاجتهاد وعدم التقصير لا يلزم مطابقة الواقع.

وأما في الشبهة الموضوعية فكما لو اشتبهت على البيّنة فشهدت بما هو خلاف الواقع

١- كذا في الأصل. أي ولو كان أثر خاص في مجري أصالة الصحة، لا يترتب عليها.

٢- لعلّه إشارة إلى ما سبق منه رحمه الله: إن معنى أصالة الصحة هنا كونه مطابقاً لحكمهم عليهم السلام. فحينئذٍ يحرم النظر فيه، لكونه مساوفاً للردّ عليهم.

٣- قد يقال بأن جريان قاعدة الاحتياط هنا يختص بصورة الشك في الصحة. وأصالة الصحة مزيلة لهذا الشك، مع مافيه من معنى الردّ على القاضي الأول وهو حرام.

من غير تقصير، أو اشتبه على الحاكم أن من شهد فهو من يعرفه بالعدالة و كان غيره .  
والحاصل أن الحكم بالموازن الشرعية مخالفته للواقع كثيرة. فلو علم بتلك المخالفة  
من يدعى عليه مثلاً أو غيره، فهل يجوز للعالم ترتيب آثار الواقع إذا لم يستلزم الترافع  
والمخاصمة، أو مطلقاً أولاً؟ بل إذا حكم الحاكم يحرم على المدعى عليه العالم، التصرف  
في ما ادعى عليه، و يكون حدّه كحدّ سائر أملاك المدعي، فيكون حكم الحاكم في مثله  
من المملكات، و في مسألة الإرث من الحاجبات، و في مسألة النكاح من المحللات، بل  
في كلّ باب يكون حكم الحاكم من جملة أسبابه.

و منشأ الإشكال قوله في دليل النصب: «فإذا حكم بحكمنا فليرضوا به حكماً و الرادّ  
عليه كالرّاد علينا» و المفروض أنّه قد حكم بحكمهم بحسب اجتهاده أيضاً، فمقتضى  
إطلاقه جواز بيع العقار عن المدعي بعد حكم الحاكم له للغير العالم بأنّه ملك المدعى عليه  
واقعاً و عدم جواز أخذه سرقة للمدعى عليه، بل لو سرق يجري عليه حدّ السرقة، مع أنّه  
قد أخذ ماله في الواقع.

و كذا حلّية المرأة الأجنبية لمدعي الزوجية المقيم للبيّنة و حلّية المرضعة بعشر  
رضعات للرضيع بما أدّى إليه اجتهاده؛ من لزوم خمسة عشر مع حرمتها بالعشر في الواقع  
مثلاً و عدم جواز الردّ للعالم بالواقع.

قال الأستاذ: لا ريب في أن الواقع لا يتغيّر عمّا هو عليه بواسطة الحكم، و إلّا لكان  
الحكم في كلّ باب من أبواب الفقه من الأسباب الموجبة لأحكام ذلك الباب، فليدوّن في  
باب العقود أن من أسباب النقل حكم الحاكم، و من أسباب حصول الرّقبة و الزوجية  
والإرث و الحجب و الرضاع أيضاً حكم الحاكم، فيجري العالم بالواقع بما أوجبه من  
الانقلاب، و ذلك ممّا يرغب عنه ذوالشعور، بل العالم بالواقع له العمل بالواقع بنحو لا  
يوجب التخاصم - فيجوز للمدعى عليه أن يسرق ماله من المدعي - و أن يترافع إلى  
الحاكم العالم بالقضية، أو<sup>(١)</sup> لقدرته على إقامة البيّنة بانقلاب الدعوى حيث يصير مدّعياً

حينئذٍ.

و قوله: «إِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا بِحُكْمِ اللَّهِ اسْتَخَفَّ وَ عَلَيْنَا رَدٌّ» لا يشمل العالم لأنَّ الحاكم إذا حكم بما لا يقصّر فيه بحسب الميزان فإنما حكم بحكمهم عليهم السّلام بالنسبة إلى نفسه والجاهل بالواقع<sup>(١)</sup>، لا بالنسبة إلى العالم، فالعالم إنّما يردّ، حيث إنّّه ليس بحكمهم ولا يردّ من حيث هو حكمهم. ولذا لا يفسق الحاكم، بل يرتضيه منه و يردّ المال إلى المدعي بحسب الظاهر حيث إنّّه حكم بما هو حكم الله في حقّه فلا استخفاف ولا ردّ من حيث إنّّه حكم بالحقّ، ولكن له ترتيب أثر الواقع ما تمكّن منه من غير ردّ ظاهر حيث إنّّه يعلم حكمهم في الواقع.

فاندفع ما ربما يتوهم من لزوم التخصيص، بل التخصيص الأكثر حيث إنّ أحد المترافعين أو كليهما أو غيرهما يعلم غالباً بالواقع. فلو جاز لهم العمل بالواقع المساوق لردّ الحكم لزم ما ذكرنا، مع إبقاء سياقه عن التخصيص فضلاً عن تخصيص الأكثر. توضيح الاندفاع أنّ جواز ترتيب أثر الواقع من الحيثيّة المذكورة ليس ردّاً لحكمه كما عرفت. فالدعوى: التخصّص دون التخصيص.

والحاصل: إنّ كان حكم الحاكم لا عن اجتهاد صحيح، كالغفلة و غيرها ممّا مر في المسألة السابقة فيجوز ردّه جهاراً؛ لأنّه لم يحكم بحكمهم عليهم السلام كما عرفت. وإن كان عن اجتهاد صحيح، [و]علم مخالفته للواقع فعلى العالم العمل بالواقع ما تمكّن منه من غير ردّ بحسب الظاهر. وقد عرفت أنّه ليس بردّ حقيقة، وإن حكم الحاكم من الطرق التعبدية<sup>(٢)</sup> التي لا مورد لها حين العلم بالواقع.

## [نقض الحكم بالحكم أو بالفتوى و بالعكس]

ثم إنّ الحكم نافذ حتّى في صورة مخالفته للفتوى، لأنّ دليله بالنسبة إلى الأدلّة

١- أي و بالنسبة إلى الجاهل بالواقع.

٢- هي الأصول و الأمارات المثبتة للحكم الظاهري عند الشكّ في الحكم الواقعي.

الاجتهادية خاصّ مقدّم عليها، حيث إنه يبيّن حكم قضية شخصية فيكون بالنسبة إليها حاكماً أو وارداً. ولو تبدّلت القضية فهي محكومة بحكم كليهما. فلو حكم بزوجة امرأة مرضعة، لمدّعياها من جهة عدم نشر الحرمة بال عشر رضعات، وكان دليل مفتيها يقتضي الحرمة وأفتى بها أيضاً، لا يحرم المدّعاة لمدّعياها بعد الحكم. فلو طلق وأراد تزويجها رضيعها الآخر فلا يجوز له ذلك، لمكان فتوى المفتي وعدم الحكم. فتأمل<sup>(١)</sup>.

ويجب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على ما حكم به دون الآثار الواقعية واللوازم العقلية عند مخافته للفتوى. فلو حكم بصحة عقد وقع على مائع ملاقٍ لعرق الجنب من الحرام يترتب عليه آثار انملكية في كلا الطرفين، وأما جواز شرب ذلك المائع و ترتيب آثار طهارته بمجرد ذلك الحكم فلا، بل يتّبع كلُّ فتوى مفتيه في ذلك. والحاصل أنّ حال الحكم كحال الأصول التعبدية لا بدّ وأن يقتصر على ترتيب آثار نفس ما ثبت بالحكم، دون ما يلزمها، فإنّ مثبتته ليس بحجّة. فهو بهذا المعنى ينقض الفتوى.

وأما نقض الحكم بالحكم فقد عرفت أنّه لا يجوز إذا كان عن اجتهاد صحيح، وما لم يكن عن اجتهاد صحيح فليس بحكم، كي يكون الحكم على خلافه، أو الإفتاء على خلافه ناقضاً له. وليس الفتوى مثل الحكم فيجوز نقضه بالحكم وبالفتوى. فظهر ممّا ذكرنا أنّ نقض الفتوى بالفتوى أو بالحكم يجوز، وأما نقض الحكم بالفتوى أو بالحكم فلا يجوز<sup>(٢)</sup>.

### [جواز الحكم في غير مورد المخاصمة]

مسألة: هل للحاكم الحكم في غير مورد المخاصمة؛ كمثل الحاكم بأنّ هذا أوّل شهر

١- لملّه إشارة إلى كون المسألة محلّ كلام أُشير إليه في: كتاب القضاء للشيخ الأنصاري / ١٥٢.  
٢- ولينظر تفصيل هذه الصور والأقوال فيها في: كتاب القضاء للشيخ الأنصاري / ١٥٢- ١٥٣، جواهر الكلام

رمضان أو أوّل الشّوال، و الحكم بأنّ هذا اليوم عيد للمسلمين، و الحكم بالقتل و سائر الحدود، أولاً؛ بل يختصّ نفوذ حكمه في مورد المخاصمة؟

فنقول: أمّا في زمان بسط يد الإمام عليه السلام و نصب القضاة بالخصوص فيتّبع إذنه عليه السلام، و دلالة عبارة النصب. و هو خارج عن محلّ الكلام.

و أمّا في زمان الغيبة فلا بدّ أن يرجع فيه إلى دليل النصب. فالظاهر من قوله: «فإنّي جعلته حاكماً» هو كونه حاكماً مطلقاً لا خصوص مورد المخاصمة، وإن ورد موردها كما هو قضيّة التعليل. فإذا استظهرنا منه أنّه جعل للحكومة المطلقة فكلّ أمر من الأمور الرّياستيّة التي حقّها تصدّي الرئيس أيّاه عراً فللحاكم الحكم في ذلك إذا أحرز ذلك. ولو شكّ في بعض المصاديق أنّها منها؟ فالأصل عدم نفوذ حكمه فيه. و قد يحرز موارد الحكم أيضاً من الرجوع إلى القضاة الجور؛ حيث إنّ العدل نصب في مقابلهم. فكلّما يرجع فيه إليهم و يتحاكمون إليهم فحكمه فيه نافذ.

### [هل تكون الدعوى على الحاكم الأوّل ردّاً عليه؟]

مسألة: قد تقدّم أن للحاكم الثاني ليس التتبع في ما حكم الأوّل لمكان أصالة الصّحّة؛ لكن هل يسمع دعوى المدعى عليه على الحاكم لو ادّعى عليه أنّه حكم بغير الميزان الشرعيّ أولاً؟ لكون دعواه ذلك يستلزم ردّ حكمه و يؤول إليه، و ليس له الردّ، للمكان دليل النصب. و لمّا لم يكن فيه نصّ يستند إليه فليرجع إلى القواعد.<sup>(١)</sup>

فنقول: لا مانع من سماع دعواه إلّا تخيّل أنّها راجعة إلى الردّ كما ذكر، و هو ممنوع؛ إذا الردّ يحرم بعدها أحرزت صحّته<sup>(٢)</sup> فإذا شكّ فيها و نوزع فليس ذلك ردّاً لحكمه الذي هو حكمهم عليهم السّلام. فالحاكم الذي يدّعي صحّة الحكم يقدّم قوله لموافقة قوله لأصالة

١- قال في جواهر الكلام ١٠٣/٤٠: إنّها دعوى لا دليل على عدم سماعها، فتبقى مندرجة في إطلاق مادلّ على قبول كلّ دعوى من مدّعيها: من قوله عليه السلام: البيّنة على المدّعي.

٢- أي صحّة الحكم الصادر عن القاضي.

الصحة، فيحلف فتقدّم قوله بيمينه. إنّما هو لذلك، لا لما ذكر من أنّه أمين؛ حيث ورد: «أنّهم أمناء الله»<sup>(١)</sup> وليس على الأمين إلّا اليمين؛ لانصراف هذه القاعدة إلى من هو أمين في الأموال، دون الأحكام كالعلماء، كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يقال: إنّما كان هو أميناً على الحلال والحرام والأحكام فالظاهر عدم كون حكمه مخالفاً لحكم الله. فيكون قوله موافقاً للظاهر، زائداً على أصالة الصحة أيضاً، كما يظهر ذلك من الجواهر.<sup>(٢)</sup>

### [اعتبار التعدّد في المترجم]

مسألة: إذا افتقر الحاكم إلى مترجم لبيان مراد الشاهدين فهل يكفي فيه الواحد أولاً بدّ من عدلين؟ وهو مبني على أنّه هل هو شهادة حتّى يعتبر التعدّد، أو خبر حتّى لا يعتبر فيه التعدّد؟ وبيان ذلك يتوقّف على بيان الفرق بينهما حتّى يعلم أنّ ما نحن فيه من أيّ منهما.

حكى عن الشهيد في القواعد أنّ الأصل في مورد الشكّ الحمل على الخبر ما لم يثبت من الشرع أنّه شهادة؛ لأنّها قسم من الخبر واعتبر فيه العدلان. فلو شكّ في اعتبار ذلك - فالأصل عدمه.

وردّ بأنّ اعتبار العدلين من جملة أحكامها، فأصالة عدمه لا يثبت عدمها. وفيه نظر حيث إنّ افتقارنا إلى تعيين أنّه شهادة أولاً إنّما هو لأجل ترتيب ذلك الحكم وعدمه. فإذا جرى الأصل فيه فلا نحتاج إثباتها. فالأولى أن يقال: إنّ الشهادة والخبر نوعان من الخبر، وليس حكم الشهادة - كليّةً - اعتبار العدلين، بل قد يكون بشاهد واحد أيضاً كما في موارد مخصوصة<sup>(٣)</sup> فلا يكون

١- وسائل الشيعة ١٨/١٠٣، ومثله ما في الأصول من الكافي ١/٤٦؛ من أنّهم أمناء الرسل.

٢- جواهر الكلام ٤٠/١٠٣. وفيه: لأنّهم أمناء على ذلك فيكون القول قوله مع يمينه لأنّه يدّعي الظاهر.

٣- كما هو الحال في بعض الأمور الماليّة فإنّه لا يحتاج إلى أكثر من شاهد واحد.

الأصل تعيين واحدٍ منهما حتّى يثبت الآخر .  
وقال الجواهر: <sup>(١)</sup> إنّ الرواية والشهادة أمران عرفيّان لا يكاد أن يخفى.

### [هل الترجمة رواية أم شهادة؟]

والحقّ أن يقال: كلّ خبر يمكن اعتباره، له جهتان: إحداها حيث اطلاع المخبر بمضمون ما يخبره و علمه بأنّ مؤداه مطابق للواقع. والثانية جهة حكايته. ففي الخبر إنّما اعتبر حيث حكايته، ويكون جهة اطلاعه بأنّه واقع مجوّزاً لحكايته.

فإنّ [هـ] بدون ذلك لا يجوز عليه الحكاية. وذلك لبداهة أنّ علم الرواي لا يكون حجة على غير مقلده. فالمعتبر منه نفس حكايته وإن كان يلزمها الاطلاع أيضاً .  
وأما الشهادة فبالعكس، فإنّها كون الخبر معتبراً من حيث اطلاع مخبره لا من حيث حكايته. ولذا اعتبر الشارع جزم الشاهد بما يشهده. ولذا - عرفاً أيضاً - يُسأل عن اطلاع الشاهد. فما في الجواهر من «أنهما أمران عرفيّان» <sup>(٢)</sup> ليس بلا وجه، كما لا يخفى.

ثمّ إذا قلنا: إنّ الخبر حجة مطلقاً حتّى في الموضوعات و كان الأثر الذي نريده أن نترتب على موضوعه بواسطة الخبر أثراً للواقع، فشككنا أنّ اعتبار الخبر في مثل هذا المورد هل هو من باب الشهادة أو الرواية؟ فالأصل كونه من باب الخبر دون الشهادة، لأنّه المتيقّن دونها، وإن لم يكن أثراً للواقع؛ ولكن شككنا أنّه أثر الموضوع الذي يُحكى عنه بالرواية أو أثر الموضوع الذي يُحكى عنه شهادةً، فالأصل حينئذٍ اعتبار الخبر من باب الشهادة؛ لأنّه المتيقّن. فلا بدّ من التعدّد .

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ خبر المترجم في المقام هل هو حكاية عن الواقع، حيث [إنّ] واقع شهادة الشاهدين غير معلوم للحاكم بأن يكون موضوع حكم الحاكم تماماً بعد شهادتهما، و يكون حكمه أثراً لهذا الواقع إلّا أنّه غير معلوم فيريد تبينه بالمترجم ، فلا

١- جواهر الكلام ٤٠/١٠٧.

٢- تقدّم هذا النقل آنفاً، وفيه: وبالجملة فالمدار على تميّز أفراد الشهادة والرواية المقابلة لها؛ العرف .

شبهة حينئذٍ أن قول المترجم معتبر من باب الرواية، ولا يحتاج إلى التعدّد أو أن الشهادة ماتمت بعد، و يكون قول المترجم من متمّماتها؛ حيث إن شهادة الشاهد هي إظهار اطلاعه عند الحاكم، وهو بعد، ما أظهر اطلاعه عند الحاكم بحيث ظهر عنده. فإذا كان من متمّمات الموضوع فليعتبر فيه التعدّد لكونه شهادة أيضاً.

قلت: لا شبهة في تماميّة شهادتهما بالشهادة، لإظهارهما اطلاعهما عند الحاكم، والقصور إنما هو في جانبه. ولا يقاس ذلك بشهادة من يعلم اصطلاح الحاكم بلغة أخرى، في الكتمان للقطع بأنّه كتم، دون من لا يعلم لغة الحاكم كما هو مورد الكلام. فالأقوى اعتبار قول المترجم من باب الخبر و الرواية؛ لأنّ علمه بمرادهما قد اعتبر من باب الطريقيّة، فإذا انتفى فليقم الطريق الشرعي مقامه. فتأمّل.

### [لو جهل الحاكم عدالة الشاهدين]

مسألة: لو علم الحاكم بعدالة الشاهدين يحكم، أو بفسقها يطرح. ولو جهل ذلك فهل يحب عليه الفحص عن حالهما حتّى يعلم أحدهما، أو لا؟  
قد يقال بوجوب ذلك من جهة ما يحكى عن النبي ﷺ من أنّه كان يرسل إلى قبيلتهما لاستعلام حالهما؛ فإن جيء بمدح يحكم<sup>(١)</sup> وفي دلالة على كونه واجباً ما لا يخفى. وقد يقال باستفادة ذلك من إطلاق الأمر بالحكم بالبيّنة العادلة<sup>(٢)</sup>، فيكون إحراز العدالة واجباً قبل الحكم؛ كاستفادة وجوب الفحص عن الوقت من قوله: «صلّ في الظهر» مثلاً وفيه ما لا يخفى أيضاً. نعم يمكن أن يقال: إنّ اشتباه العدالة وإن كان من الشبهات الموضوعيّة [و] لا يلزم الفحص فيها؛ لكنّا أحرزنا اهتمام الشارع برفع الخصومات من بين الناس، فيلزم الفحص احتياطاً؛ كما لزم في بلوغ المال حدّ النصاب أو الاستطاعة. فإن تمّ ذلك هو، وإلا فلا دليل على لزوم الفحص. فتأمّل.



## [لو ظهر فسق الشاهدين حين الحكم]

مسألة: قال في الشرائع: «لو ظهر فسق الشاهدين حين الحكم، بعده نقض حكمه...»<sup>(١)</sup> لا يخفى أنّه يعتبر عدالتهما حين الأداء دون زمان الحكم، كما أنّه لو تجددت عدالتهما حين الحكم بعد الأداء لا يثمر شيئاً إلاّ أن يفرض زمان الحكم متصلاً بزمان الأداء. ولو قال مع ذلك بظهور فسقهما حين الأداء لكان أشمل.

ثمّ إنّّه إذا ظهر الفسق يكون الحكم منتقضاً لا إنّّه ينقضه، لأنّه يكشف عن عدم صحّته وعدم كونه نافذاً؛ إلاّ أن يوجّه بأنّه يبطل الآثار التي رتبها على فرض صحّته فيكون بذلك الاعتبار نقضاً بحسب الظاهر. ثمّ إن انتقاض الحكم بذلك منوط على كون المعتبر في الشاهد في مقام الحكم العدالة الواقعيّة دون المحرزة عند الحاكم نظير اعتبار العدالة في الإمام للجماعة فإنّها معتبرة إحرازاً لا واقعاً. ولا بدّ في تشخيص ذلك من الرجوع إلى أدلّة اعتبارها في المقام، لعدم أصل في أحد الطرفين من العدالة الواقعيّة أو الإحرازيّة. ومن جملة الأدلّة قوله تعالى: «ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ»<sup>(٢)</sup> فإنّه وإن احتسل أن يكون المراد: ذوي عدل منكم عندكم؛ كما احتمله الجواهر<sup>(٣)</sup> فيكون المعتبر هو العدالة الإحرازيّة دون الواقعيّة، إلاّ أنّه يمكن ادّعاء ظهوره في اعتبار الواقعيّة حيث إنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة دون المعلومة. فتأمّل.

## [هل يسمع شهادة الجارح و المعدّل من غير تفصيل؟]

مسألة: هل يسمع شهادة الجارح و المعدّل بالفسق و العدالة - كأن يشهد بالفسق أو العدالة من غير تفصيل - أو لا بدّ من التفصيل و ذكر سببهما من تعداد الكبائر مثلاً؟ حيث إنّّه يختلف الآراء في الكبيرة و الصغيرة، فيختلفان من حيث التحقّق و عدمه بالنسبة إلى

الأنظار، فمنهم من يرى كون المعصية الفلانية صغيرة غير موجبة لرفع العدالة إلا مع الإصرار من جهة الاجتهاد أو التقليد، فيشهد على عدالة فاعلها، مع إمكان أن تكون تلك كبيرة موجبة للفسق عند الحاكم مثلاً.

و ليعلم أولاً أن الإخبار تارة يتعلّق بموضوع صرف من غير اختلاف في تحقّقه بحسب الآراء؛ كالإخبار بالهلال و الخمر و مثلهما، فلا شبهة حينئذٍ في اعتبار الخبر من باب الشهادة.

وتارة يتعلّق بصرف الحكم، و لا شبهة أيضاً في عدم اعتباره من باب الشهادة لعدم اعتبار رأي أحدٍ بالنسبة إلى الغير إلاّ له و لمن يقلّده. بل لو اعتبر لكان من باب اعتبار الخبر.

و تارة يتعلّق بموضوع يختلف تعلّق الحكم به حسب اختلاف الأنظار من جهة اختلاف في تحقّقه و عدمه حسب الاختلاف في أسبابه.

بعبارة أخرى: يتعلّق الإخبار بموضوع للاجتهاد مدخل في تحقّقه، كما في ما نحن فيه، و كالرضاع المحرّم فإنّه قد يكون بنظر شخص عشر رضعات، و عند آخر خمسة عشر، و عند آخر بأقلّ من عشر. و من هذا القبيل الموضوعات التسببية، كالزوجيّة والملكيّة و غيرهما حيث يختلف أسبابها بحسب الأنظار. فمن يرى المعاطاة مملّكاً. و من لا يرى ذلك، و من يرى العربيّة في الصيغة شرطاً للصحة و من لا يرى ذلك، و غير ذلك من اختلافاتهم في شروطات الصحة في أبواب المعاملات. فمن شهد بملكيّة شيء لشخص، أو بزوجة امرأة لأحد، أو بوقوع الرضاع بين رجل و امرأة، أو بفسق أحد أو عدالته، فهل في كلّ ذلك يسمع قول الشاهد مع احتمال أن يكون مذهب الشاهد أو مذهب مقلّده مخالفاً في أسبابها - من حيث التحقّق و عدمه - لمذهب الحاكم، أو يلزم التفصيل في شهادته؟ بأن يشهد بما هو سبب عنده؛ من وقوع العقد على ذلك النحو الخاصّ مثلاً، و وقوع الارتضاع بذاك العدد، و ارتكاب هذا الشخص الذنب الفلاني و هكذا يفصل في السبب من غير أن يشهد بالمسبّب.

أمّا الإخبار بالموضوع المحض فلا إشكال في اعتباره من باب الشهادة كما هو

واضح. وأما الإخبار بالحكم الصرف فلا شبهة في اعتباره من باب الخبر و الرواية دون الشهادة.

وأما الإخبار بالموضوع الذي له جهة موضوعية و جهة حكمية كالفسق و العدالة و الرضاع و الملكية و سائر الموضوعات التسبيبية ففيها إشكال.

لا يقال: أصل الصحة محكم في مثل ما إذا شهد بالملكية و الزوجية و الحرية و أمثالها حيث إنه بعد ما شهد بالموضوع المسبب نشك في صحة سببه، والأصل يقتضي صحته الواقعية كما إذا علمنا وقوع العقد و لكن شككنا في كونه فاقداً للشرائط من جهة احتمال مخالفة مذهب العاقد لمذهب الحامل. فهذا يحمل على الصحة الواقعية فكذلك في صورة الشهادة حيث نعلم - بالشهادة على المسبب - وقوع السبب. و احتمال فساد يرفع بالأصل .

لأننا نقول: حصول العلم بالسبب من الشهادة على المسبب أول الكلام. فإذا لم يعلم فيكون الشك بأصل وجوده أيضاً، و لا مورد لأصالة الصحة حينئذ مع أن جريان أصالة الصحة في السبب في ما إذا شهد بالمسبب أول الكلام، فإنها إما في فعل الشهادة - و شهادته بمعنى عدم كذبه - أو في فعل العاقد الذي شهد الشاهد بما هو مسبب فعله، فإن كان الأول فهو لا يلزم صحة السبب، و إن كان الثاني فهو غير معلوم الوجود من الأصل. هذا مضافاً إلى أن دليل حجية أصالة الصحة: سيرة المسلمين أو بناء العقلاء.<sup>(١)</sup> و استقرارهما في مثل مانحن فيه بأن يجري أصالة الصحة في السبب عند الشهادة بالمسبب، غير معلوم. و شرط التمسك بهما إحراز استقرارهما. فافهم .

نعم لو اتفق حصول العلم بالسبب من الشهادة لا يبعد جربانها في المسبب، كما لو رأينا العقد.<sup>(٢)</sup> فتأمل.

والحاصل أن أصالة الصحة لا تفيد في المقام. فنقول: لا شبهة أن حجية رأي المجتهد

١ - وسائل الشيعة ٢١٨/٢١٥.

٢ - مثل إجراء الشهادة في المسبب و هو الزوجية مثلاً، لعدم انفكاك المسبب عن السبب .

على مجتهد آخر أو على مقلد مجتهد آخر وإن كان ممّا لا يساعد عليه دليل ولكنه من الممكن أن يكون حجة. فإذا كان ذلك ممكناً فكلّ موضع من المواضع المتقدمة دلّ الدليل على حجّية الشهادة واعتبارها - من إجماع أو غيره - نستكشف من ذلك حجّية رأي المجتهد على مجتهد آخر بحكم الشرع. وحينئذٍ نقول: إنّ الإجماع قائم على حجّية الشهادة في مثل الملكيّة والزوجيّة والحرية وأمثالها، ممّا يمكن تحصيل الإجماع أو غيره من الأدلّة القطعيّة على قبول الشهادة فيها. وأمّا مثل الفسق والعدالة فلا يقاس عليها؛ حيث إنّهم مختلفون فيهما. ومن اختلافهم ذلك يستكشف عدم دليل قطعيّ لقبول الشهادة فيهما مطلقة، وإن كان المشهور قبول ذلك في العدالة إلّا أنّ الحقّ: التفصيل في الشهادة فيهما.

و طريق التفصيل هو أنّ الحقّ أنّ أصل تحقّق المعصية و عدمه منوط باعتقاد الفاعل. فلو اعتقد عدم كون الفعل الكذائي معصية من جهة قطعه أو تأديّ اجتهاده أو اجتهاد مفتيه إليه لا يوجب فعله فسقه. وأمّا تشخيص أنّ هذا كبيرة أو صغيرة بعد أن كان كونه معصية عند الفاعل مفروضاً فهو بنظر الحاكم. فلا بدّ للشاهد أن يفصّل في ما إذا شهد بالفسق في ما فعله الفاعل، لاحتمال أن لا يكون ما يراه منه موجباً لفسقه عند الحاكم، وإن كان هو يرى كونه كبيرة موجبة للفسق.

وكذا إذا شهد بالعدالة لا بدّ أن يقول: «لم أر منه شيئاً، وما أراه هو ذلك»، فلا بدّ من ذكر ما رآه لاحتمال أن يكون ذلك كبيرة عند الحاكم، وهو يراه صغيرة غير موجبة للفسق. ثم إنّ كبر المعصية و صغرها إنّما هو بنظر الحاكم لا بنظر الشاهد كما عرفت، ولا بنظر الفاعل أيضاً. فلو ارتكب الفاعل باعتقاد صغرها وكان عند الحاكم كبيرة يكون محكوماً بالفسق، كما أنّه كذلك بالنسبة إلى العقوبة الأخرى. فلو ارتكبها معتقداً صغرها وكانت كبيرة لكان عقابها مترتباً عليه؛ إذ النهي يكفي له بياناً و عليه حجة.

قلت: وفي ترتّب عقاب الكبيرة عليه نظر وإن كان يترتب الآثار الوضعيّة لنفس الفعل. و تحقّق الفسق إن كان منوطاً بمخالفة النهي في الكبائر ففي تحقّقه حينئذٍ أيضاً نظر، وإن كان منوطاً بارتكاب متعلّق النهي فيها فلا إشكال في تحقّقه، والأقوى هو الأوّل؛ إذ

الصغر والكبر في المقام إنما هو في العصيان فيكون تحقق الفسق منوطاً بمخالفة النهي في الكبيرة، والمفروض أنه لم يخالفه باعتقاده، وإنما خالف نهياً آخر. و تحقق النهي لا يكفي بياناً و حجة من حيث مقدار العذاب، بل يكفي بياناً في أصل ثبوته؛ أما أن مقداره ماذا؟ فلا. فإذا علمنا من الخارج تفاوتها.<sup>(١)</sup> و ارتكبنا ما اعتقدنا صغره فالظاهر من حكم العقل معذوريته في العقاب الزائد على مقدار ما في الصغيرة. فتأمل.

### [كيف يعرف المزكي عدالة الشاهد؟]

مسألة: هل المعتبر في تزكية المزكي أن يشهد عن علم بالعدالة؟  
فلو قلنا: إن العدالة هي الملكة فلا يجوز له الاستناد إلى حسن الظاهر وإن كان طريقاً شرعياً إليها، بل لا بد من العلم اليقيني بها؛ أولاً، بل يجوز فيه الاستناد إلى أمانة أو أصل شرعي كالاستصحاب؟

بعبارة أخرى: هل وجوب الشهادة من آثار العدالة الواقعية، نظير جواز الاقتداء و جواز الطلاق وغير ذلك من الآثار حتى يجب بمجرد قيام الأمانة الشرعية عليها، حيث إن دليل الأمانة كافٍ في تنزيلها منزلة القطع الطريقي المحض، أو هو من آثار العدالة المعلومة فلا يكفي نفس دليل الأمانة في تنزيلها منزلة القطع المأخوذ في الموضوع، بل لا بد لهذا التنزيل من التماس دليل آخر كما حقق في محله؟<sup>(٢)</sup>.

مقتضى قوله: «على مثل ذلك فاشهد أو دع»<sup>(٣)</sup> - وأشار إلى كفه - اعتبار خصوص القطع في موضوع الشهادة، بل اعتبار أقصى مراتب القطع. وقد عرفت أن دليل الأمانة أيضاً لا يكفي فلا يدلّ بتنزيلها منزلة القطع المأخوذ في الموضوع. فالأقوى أن يتشبهت بذيل هذا الخبر إلى أن يثبت المخصّص. و ما يمكن أن يقع مخصّصاً أخبار تدلّ على

١ - كذا في الأصل. والظاهر كونه «تفاوتهما» أي تفاوت الكبيرة والصغيرة.

٢ - جواهر الكلام ٤٠/١١٥.

٣ - وسائل الشيعة ١٨/٢٥٠ و ٢٥١.

وجوب إظهار عدالته وتركيبته،<sup>(١)</sup> وإن كان يمكن حملها على وجوب ترتيب آثار العدالة في عمل نفسه دون الشهادة. فتأمل، فإنَّ المقام لا يخلو عن إغماض.

### [لواختلف الشهود في الجرح والتعديل]

مسألة: ولو تعارض الجرح والمعدّل فالمشهور تقديم قول الجارح.<sup>(٢)</sup> لأنَّ قول المعدّل يرجع إلى أنّه ذاملكة، ولم يصدر عنه كبيرة وقول الجارح يرجع إلى أنّه صدر منه كبيرة. فهو يدّعي العلم بصدورها منه وذاك ينفي العلم بصدورها منه . قلنا: إنّ التعديل والجرح بحسب المستند لا يخلو إمّا أن يشهد المعدّل بأنّه ذاملكة ولا أعلم بصدور الكبيرة منه، والجارح يقول: إنّي أعلم بصدورها منه. فحينئذٍ لا تكاذب بينهما ويقدم قول الجارح. وإمّا أن يشهد المعدّل بأنّه وإن صدرت عنه كبيرة إلّا أنّه تاب، والجارح يقول: إنّه صدرت عنه كبيرة ولا أعلم منه التوبة. فيقدم قول المعدّل . وإمّا أن يشهد الجارح بأنّه صدرت عنه كبيرة في ساعة كذا ومكان كذا، ويقول المعدّل: إنّه في تلك الساعة وذلك [المكان] كان مشغولاً بالعبادة، فيتعارضان. إذا عرفت ذلك فنقول: لو اعتبرنا في شهادتهما التفصيل كما مرّ سابقاً فلا يخلو شهادتهما عن هذه الوجوه؛ فإمّا أن يقدم قول أحدهما أو يتوقف عن الحكم من جهة عدم ميزان له.

وإن جوزنا شهادتهما مطلقاً من غير تفصيل فهو في الواقع لا يخرج عن أحد هذه الوجوه. فكما يمكن أن يكون مستندهما في الواقع على وجه يقدم قول الجارح فيه، كذلك يمكن أن يكون على وجه يقدم قول المعدّل، أو يكون على وجه يتعارضان. ولا ظهور للإطلاق في أحد هذه الوجوه. وغلبة كون مستندهما على وجه يقدم قول الجارح لو سلّمّت لا تكون حجة حتّى تقدّم قوله في صورة الإطلاق مطلقاً. فلمّا لم يعلم حال

شهادتهما أهما متكاذبان بحسب المستند أو متخالفان، وعلى فرض تخالفهما لا يعلم أنه على وجه يقدم فيه قول الجارح أو المعدل؟ فيتعين حينئذ التوقف عن الحكم؛<sup>(١)</sup> لا تقديم قول الجارح كما قيل، فإنه بلا وجه.

والتوقف عن الحكم ليس عملاً و تقديماً لقول الجارح، بل كما أنه يوافقه فقد يكون على خلافه؛ كما لو كان للشاهد حالة سابقة بعدالته، و الجارح و المزكي قد أطلقا فسقه وعدالته فيتعارضان و يتساقطان و يرجع الحاكم إلى استصحاب عدالة الشاهد، فيحكم.<sup>(٢)</sup> ولو اعتبرنا في خصوص الجارح التفصيل دون المعدل كما قد قيل؛ فأطلق المعدل القول بعدالته، و شهد الجارح أنه فعل كبيرة فلائية، فالحق فيه أيضاً التوقف عن الحكم، لأنه بحسب المستند لا يعلم تكاذبهما، و بحسب الظاهر يتعارضان فيتساقطان. فما ذكر من تقديم قول الجارح مطلقاً لا وجه له كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ القول بالتوقف إنّما هو لأجل عدم ثبوت ميزان الحكم حيث إنّ لم يثبت عدالة الشاهد بحيث لو ثبت بوجه آخر- كما ذكرنا- لحكم، لا أنّه تقديم لقول الجارح. فتأمل.<sup>(٣)</sup>

و هل عند تعارضهما - كما في صورة الإطلاق و كبعض صور التفصيل - يعمل بالمرجّحات لو وجدت في أحدهما أو لا؟

والحق أنّ المرجّحية كالحجّية تحتاج إلى دليل. ولا يعلم للترجيح في مانحن فيه من دليل. فإنّ الأخبار العلاجيّة<sup>(٤)</sup> منصرفة إلى الروايات دون البيّنات. نعم لو أحرز أنّ اعتبار البيّنة من باب السببيّة بمعنى إحراز وجود مقتضي وجوب العمل في كلّ منهما حال التعارض أيضاً حتّى يكون مورد حكم العقل بالتخيير كالمتزاحمين؛ يكون ذوالمزيّة

١ - قال في جواهر الكلام ١٢٠/٤٠: ولو تعارضت البيّنات في الجرح و التعديل قال في الخلاف: وقف الحاكم .

٢ - أشير إلى هذا في جواهر الكلام ١٢١/٤٠ بقوله: إنّ هذا كلّ مع فرض عدم أمر سابق يمكن استصحابه من عدالة أو فسق وإلا حكم به .

٣ - والمسألة ذات صور و احتمالات، يراجع فيها: كتاب القضاء للشيخ الأنصاري/١٣٧-١٣٩.

٤ - وسائل الشيعة ١٨/٧٥ و ٧٦.

مرجحاً ومقدماً عقلاً، وكذا لو قلنا بشمول أدلة التخيير لهما ولم يكن لها إطلاق حتى يشمل صورة وجود المزية لأحدهما. فحينئذٍ يرحج ذوالمزية أيضاً بحكم العقل. فتأمل.

### [هل يجوز الشهادة بالجرح من دون مشاهدة؟]

مسألة: ويعول الجارح في جرحه إلى العلم بالمشاهدة والاستفاضة بل إلى كل ما يفيد العلم من غير اختصاص بسبب دون سبب. فلا وجه لتخصيص ذكر الاستفاضة من بينها. وهذا لإشكال فيه.

وهل يعول على الطرق والأمارات المعتبرة شرعاً: كقيام البيّنة عنده على فسق الشاهد بناءً على حجيتها لكل أحد وكالاستصحاب - كأن يكون في السابق معلوم الفسق للجارح - وغيرهما، أولاً؟ بل لا بدّ من خصوص صفة القطع، ولا بدّ في القول بكفائتها من أن يدلّ عليه دليل معتبر. ومجرّد أدلة تلك الأمارات لا يفي إلاّ بتنزيلها منزلة القطع الطريقي المحض، فلا تدلّ على تنزيلها منزلة ما صار جزءاً للموضوع كما في المقام. نعم لو شهد الجارح بما علم من الفسق السابق يجوز للحاكم استصحابه إلى زمان أداء الشهادة، وكذا العدالة.<sup>(١)</sup>

لا يقال: لا معنى حينئذٍ لقبول قول البيّنة في الفسق والعدالة السابقين، لعدم الأثر لهما في الزمان السابق.

لأنّا نقول: يكفي في حجيتها ترتّب الأثر عليهما شأناً ولو لم يكن فعلاً مترتباً. مع أنّه قد يترتب على ذلك السابق أثر فعلي أيضاً. فتأمل. وليس هذا عملاً باستصحاب في الحكم حتّى يقال: إنّ الاستصحاب ليس من موازين القضاء، بل هذا حكم بالبيّنة بعد إحراز عدالتها بالاستصحاب مثلاً.

والحاصل أنّه لا مانع من الحكم بعد إحراز العدالة بالاستصحاب؛ سواء كان متيقناً في



السابق حقيقة، أو بالبيّنة كما لا يخفى (١).

## [حرمة الرشوة أخذاً وإعطاءً]

مسألة: الرشوة (٢) حرام على أخذها إجماعاً ولو كان للحكم بالحق، لقوله: «لعن رسول الله ﷺ من نظر إلي فرج امرأة...» إلى أن قال: «و رجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة» (٣) و ظاهره سؤال الرشوة لبذل الحكم سواء كان إفتاءً أو حكماً بين المتحاكمين. فيكون ظاهراً في حرمة الرشوة على الحكم بالحق. وإعطائها أيضاً حرام إن كان الحكم بغير الحق، لأنه إعانة على الإثم و ترويج للباطل. ولا حرمة له لو كان بالحق (٤).

وكيف كان فلا إشكال في حكمه إن تحقّق موضوعه. إنّما الإشكال في تحقّق موضوعه. وممّا لا إشكال في كونه رشوة أخذ المال عوضاً عن الحكم و مقابلاً له بأن يقول الحاكم: إن أعطيتني كذا حكمت لك.

و هل يصدق الرشوة لو كان إعطاءً المال بعنوان الهبة أو الهدية أو البيع المحاباتي، أولاً؟ و على فرض الصدق هل يبطل مثل الهبة و البيع للنهي أولاً؟ فنقول: لا يخلو حال الهبة مثلاً حينئذٍ لأنها إمّا يكون لسؤال الحاكم الهبة عوضاً عن حكمه فيكون نظير معاوضة فعل بفعل: أي معاوضة الحكم بنفس الهبة، وإمّا أن يكون من قبيل الهبة المعوّضة، كأن يقول المعطي: إنّي وهبت هذا المال بشرط أن تحكم لي. وإمّا أن يكون الداعي إلى الهبة الحكم له، فيتحبّب إلى الحاكم بهبته ليحكم له من غير سؤال من الحاكم و اشتراط في الهبة من الموهب بل الحكم له إنّما هو مجرد الداعي

١ - أنظر نفس المسألة في جواهر الكلام ١٢٦/٤٠.

٢ - الرشوة والرشوة والرّشوة: بمعنى واحد. ويستعمل الأوّل كثيراً فيما يعطيه الشخص للحاكم وغيره. (أساس البلاغة

٣- وسائل الشيعة ١٨/١٦٣.

٣٤٢/.

٤- قال في جواهر الكلام ١٣١/٤٠: نعم لو كان توصل بها إلى حق، لم يأنم هو، واختصّ الإثم بالآخذ.

إليها.<sup>(١)</sup> والظاهر عدم دخول الأخير تحت الرشوة المحرّمة. وأمّا الأوّل فالظاهر كون نفس الهبة رشوة و محرّمة إلا أنّ حرمتها من جهة كونها رشوة لا تدلّ على فسادها. وأمّا الثاني ففسادها مبني على إفساد الشرط الفاسد.

ثمّ لو قلنا بفسادها يمكن القول بعدم ضمان الحاكم للموهوب بناء على قاعدة: ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.<sup>(٢)</sup> فتأمل.

### [هل تسمع الدعوى المجهولة؟]

مسألة: هل يسمع الدعوى المجهولة و يطالب بالبيّنة أولاً؟

قيل: لا، وهو الأقوي لأنّ لازم سماع الدعوى إلزام المدّعي عليه بأداء ما ادّعي عليه. وهذا الأثر لا يترتب على سماعها لعدم علم الحاكم بما ادّعي عليه حتّى يلزمه به، فإذا لم يترتب عليه ذلك لا معنى لسماعها، ولا كذلك الإقرار والوصيّة، لعموم قاعدة الإقرار، فيلزم بالتفسير، و تعيين المقرّبه. وليس هذا إلزاماً بالإقرار كما احتمله الأستاذ<sup>(٣)</sup>، لخصوص ورود النصّ في الوصيّة،<sup>(٤)</sup> و مثل قوله: «البيّنة على المدّعي» منصرف عمّا لو ادّعى مجهولاً كما لا يخفى. مع أنّه لا يمكنه إقامة البيّنة على دعواه؛ لأنّه لا يعلم أنّ البيّنة قد شهدت بما ادّعي من المجهول فتأمل.

نعم لو كان المجهول من الأقلّ والأكثر وكان الأقلّ متيقّناً يحكم به و يسمع دعواه فيه دون الأكثر. لكنّه ليس من سماع الدعوى المجهولة في شيء، فإنّ المدّعي المجهول بما هو مجهول لا تسمع دعواه.

و من هنا يظهر أنّه لو ادّعى بوصيّة مجهولة بحيث لا يعلم بأيّ شيء أوصى؟ مع كونها

١- حكم في جواهر الكلام ١٣٣/٤: بحرمة الهدية رشوة مطلقاً. و زاد فيه: و حينئذ يكون الرشاء أعمّ من كلّ هذه العقود من وجه، نحو الإعانة على الإثم.

٢- المكاسب للشيخ الأنصاري ١٤٤/١٠. وفيه عكس القاعدة أيضاً.

٣- و مال إليه أيضاً صاحب الجواهر حيث قال: فالقول بصحّة الإقرار المجهول يستلزم صحّة الدعوى المجهولة

٤- نفس المصدر ١٥٢/٤٠.

(جواهر الكلام ١٥٠/٤٠).

في الواقع معلومة لا تسمع أيضاً. وجواز الوصية مجهولة لا ربط له بسماع هذه الدعوى كما لا يخفى.

نعم لو ادعى أنه أوصى بشيء أو بجزء أو نحو ذلك بأن يكون المدعى به واقع الوصية يسمع؛ لأنه ليست بدعوى مجهولة، بل معلومة، غايته أن متعلق الوصية مجهول فيرجع إلى ما فسّر به في الأخبار.

### [لزوم إيراد الدعوى بصورة الجزم]

مسألة: لا يجوز الدعوى إلا مع الجزم بما يدعى، وإيرادها بصورة الجزم. فلو ادعى من غير جزم فقد عصى تكليفاً، لأنه «قول بلا علم» وإيداء للغير بلا مستند. وأمّا بالنسبة إلى السماع فإن لم يأت مع ذلك بصورة الجزم؛ بل قال: إنني احتمل كذا أو أظنّ، لم تسمع لعدم صدق الدعوى عليه عرفاً، بل دعواه وجود احتمال أو ظنّ بكذا. ولو سمع دعواه ذلك لا أثر له أيضاً كما لا يخفى.

ولأنّ من لوازم الدعوى الصحيحة إمكان ردّ اليمين وهو لا يمكن هنا، ولو أتى بصورة الجزم مع كونه في الواقع شاكاً ويعلم الحاكم بواقعه فلا تسمع دعواه أيضاً، لأنّ من لوازم سماع الدعوى انتهاءه إلى إلزام الحاكم للمدعى عليه بأداء ما ادعى عليه. وهذا اللازم لا يترتب على السماع، لعدم جواز ذلك للحاكم حيث يعلم أن لا مستند شرعي لدعوى المدعى.

ويمكن أن يقال: إنه يسمع حينئذٍ لترتب بعض الفوائد؛ مثل أن المدعى عليه لعلّه يقرّ بما يدعى فيكون للمدعى مستند شرعيّ في أخذه أو يحلف حتّى يستريح المدعى من جهة ما كان يحتمل. ولكن الأقوى هو الأوّل.

والقول بأنّه يسمع من جهة إطلاق ما ورد من الأخبار الآمرة على استحلاف من تتهمه بالإتلاف أو غيره؛ كقوله: «أعطيت جبة إلى القصار فذهبت بزعمه؟ قال: «إن اتهمته

فاستحلفه وإن لم تتَّهمه فليس عليه شيء»<sup>(١)</sup> وقوله: «لا يضمن القصار إلا ما جنت يده وإن اتَّهمته أحلفته»<sup>(٢)</sup> وغيرهما من الأخبار، فليس بشيء لعدم مناسبة مورد هذه الأخبار لما نحن فيه، لأنَّ المتَّهم هو مدَّعي التلف وهو يدَّعي جزماً، والمنكر ذو المال، وحيث إنَّه أمين فليس عليه إلا اليمين. مع أنَّ أصالة عدم التلف موجود بخلاف ما نحن فيه حيث فَرَضنا عدم وجود مستند شرعي لما يدَّعيه.

والحاصل عدم إطلاق لهذه الأخبار بحيث يشمل المقام يقيناً، كما لا يخفى.

### [إذا كانت الدعوى مظنونة]

ثمَّ إنَّه لو كان للمدَّعي طريق شرعيٍّ إلى ما يدَّعيه من أمانة أو استصحاب فهل يجوز له الدعوى حينئذٍ على نحو الجزم؟ ثمَّ لو جاز فهل يسمع دعواه لو علم الحاكم بالحال أولاً؟

أمَّا الأوَّل فلا شبهة في جوازه حيث إنَّه ليس قولاً بلا علم بل قول مع العلم بحكم الشرع، فلا يحرم عليه. فإذا جاز له الدعوى والمطالبة شرعاً يسمع منه دعواه أيضاً وإلاَّ لزم إلقاؤه الشارع في المخاصمة والهلكة. فلا بدَّ أن يسمع دعواه بحسب الشرع حتَّى يرفع المخاصمة.

### [متى تجب مطالبة الجواب للحاكم؟]

مسألة: هل للحاكم مطالبة الجواب من المدَّعي عليه بعد إيراد الدعوى بلا إذن من المدَّعي أولاً، بل يجوز مع التماسه؟ بعبارة أخرى هل للحاكم حقَّ المطالبة أولاً؟ والحقُّ هنا بمعنى الحكم والوظيفة، لا المالي الذي يسقط بالإسقاط حتَّى يجري في مورد الشكِّ أصالة العدم. فمقتضى الأصل هنا هو جواز المطالبة له ولو مع منع المدَّعي عنها، حيث

[إنّ] وظيفته رفع التخاصم وإحقاق الحقّ. ولا يتمّ ذلك إلّا باستفساره عن الجواب. إلّا أن يقال: إنّ وظيفته إنّما تكون ذلك عند المخاصمة، ولا مخاصمة قبل جواب المدّعى عليه، أو تحقّق سكوته عن الجواب. وبهذا يظهر أن لا وجه للتمسك في المقام إلى أدلّة وجوب القضاء حيث إنّها إنّما تكون بعد تحقّق المخاصمة ولا تتحقّق إلّا بالدعوى والإنكار أو السكوت في مقام الجواب. فلم يبق في البين إلّا الأصل.

### فصل [في جوابات المدّعى عليه]

ثمّ بعد ما تحقّقت الدعوى الصحيحة فلا يخلو حال المدّعى عليه؛ لأنّه إمّا يجيب بالإنكار أو الإقرار أو يسكت، هكذا ذكر المتقدمون.<sup>(١)</sup> مع أنّه لا ينحصر الجوابات بذلك، بل منها الجواب بقوله: لأدري. فإنّه شائع ذائع في دعاوي. فالقول بأنّهم غفلوا عن ذلك مع كثرة وقوعه بعيد. فلا بدّ إمّا من إدراجه تحت الإنكار، حيث إنّّه إذا لم يدر اشتغال ذمّته وأنّ عليه شيء أو لا؟ فمقتضى الأصل عدم شيء عليه. فكأنّه ينكر، حيث إنّّه يدّعي شيئاً لازمه الإنكار. فكان الإنكار قسماً: صريح وضمني.

وإمّا من إدراجه تحت السكوت حيث إنّ مقتضى السكوت عدم العلم. وكيف كان فهل يجوز إلزام المقرّ بما أقرّ قبل حكم الحاكم عليه. بمقتضى «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز. و نافذ<sup>(٢)</sup>» - أو لا؟

### [البينة والإقرار سيّان في رفع الخصومة أم لا؟]

لا يخفى أنّ البينة والإقرار متشابهان في مراتب ثلاث :

١- تحرير الأحكام ١٨٩/٢، مسالك الأنهار ٣٦٧/٢.

٢- وسائل الشيعة ١٣٣/١٦.

إحدها تعلّقهما بما هو تكليف نفس الشخص ؛ كتعلّقهما بنجاسة شيء أو طهارته أو غير ذلك. فلا شبهة حينئذٍ في لزوم ترتّب الأثر على البيّنة دون الإقرار .

والثانية تعلّقهما بحقّ أحد على أحد من غير أن يكون المقام [مقام] <sup>(١)</sup> المخاصمة والمحاكمة ؛ كما لو أقرّ شخص بأنّ ما في يده لفلان، أو قامت البيّنة على ذلك من دون تداعٍ وتحاكم. ولا شبهة حينئذٍ أنّه يجوز ترتيب الأثر على الإقرار سرّاً ؛ فيجوز سرقة المقرّبه للمقرّ له، أو تقاصّه. وفي البيّنة محلّ إشكال.

والثالثة تعلّقهما كذلك في مورد التحاكم قبل حكم الحاكم ، فلا شبهة حينئذٍ عندهم في أنّه لا يجوز ترتيب الأثر على البيّنة. وأمّا الإقرار ففيه إشكال وكلام.

فاعلم أنّ ترتّب الأثر عليهما بمعنى إلزام المقرّ ومن قامت عليه البيّنة، بما ثبت بهما في المرتبتين الأخيرتين ؛ لا يكون إلّا من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا أنّه من باب الفصل ورفع الخصومة، وإلّا لكان حاكماً، لكونه وظيفة له، والمفروض أنّه غير الحاكم. فإذا كان من ذاك الباب فليراعى أنّ شرائطه هل تحقّق بمثل قيام البيّنة أو الإقرار أولاً؟ فمن شرائطه: علم الأمر بأنّ ما قرّبه أو قامت البيّنة عليه ملك لفلان بيد المقرّ. ومنها علم الأمر أيضاً بأنّ هذا المقرّ أو من قامت عليه البيّنة يعلم بأنّ المقرّ به ملك لفلان وهو غصب بيده. وهذان العلمان لا يلزمان الإقرار أو البيّنة، فإنّهما وإن أوجبا - بمقتضى «إقرار العقلاء على انفسهم جائز» ومقتضى دليل حجّية البيّنة - العلم الأوّل شرعاً، لكنّهما لا يوجبان العلم بأنّ من قامت عليه البيّنة أو المقرّ يعلم أنّ ما قرّبه و قامت البيّنة عليه ملك للغير. فلو ادّعى الشبهة لما كان ذاك العلم حاصلاً. فإذا لم يحصل كيف يجوز أخذ المال من يده جهاراً من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

والحاصل أنّهما لا يوجبان تحقّق شرائط الأمر بالمعروف. فكيف يجوز الأخذ مستنداً إليهما؟ ولو حصل بهما اتفاقاً فهو لا يوجب الأخذ كلّيةً. فالأقوى عدم جواز العمل بالبيّنة والإقرار قبل حكم الحاكم من باب الأمر بالمعروف ؛ سواء كان في مقام التخاصم و

التداعي أولاً، إلّا بالنسبة إلى تكليف نفسه من عدم شراء ماقرّ، من المقرّ مثلاً وغير ذلك .  
نعم إنّ الظاهر جواز التقاصّ وسرقة ماقرّ به المقرّ، بل يحتمل جواز ذلك في ما قامت  
البيّنة عليه تمسكاً بإطلاق دليلها. ولا ينافي ذلك عدم جواز الأخذ جهاراً من باب النهي  
عن المنكر، لما عرفت أنّه يحتاج إلى إحراز أنّ تصرّف المقرّ في ماقرّ به منكر، ولا يحرز  
ذلك بمجرد الإقرار .

ثمّ لا يخفى أنّ الإقرار بما له ظاهر إنّما يكون إقراراً بمفاد اللفظ وبما هو مقصود منه  
للمتكلّم و مراد له. والأصول اللفظية إنّما تستعمل هاهنا لتشخيص المراد الذي هو المقرّ  
به، لا أنّ أصالة الظهور مثلاً تثبت أصل الإقرار. فإنّ الإقرار يثبت بدليله ؛ من قوله: «إقرار  
العقلاء...»؛ جرت الأصول اللفظية هنا أو لم تجر، غاية الأمر أنّها لو لم تجر يكون إقراراً  
بالمبهم، لا أنّه لا يكون إقراراً هنا.

### [الإقرار حجة للحاكم وغيره]

والحاصل أنّ الإقرار بما له ظاهر يحتاج أصل ثبوته إلى دليل مثل قوله: «إقرار العقلاء  
» و تعيين المقرّ به فيه يحتاج إلى أدلّة حجّية الأصول اللفظيّة. فحينئذٍ إذا قلنا بجواز  
التقاصّ وسرقة المقرّ به في صورة القطع به لغير الحاكم - كما لو كان لفظ الإقرار قطعيّ  
الدلالة أو نصّاً على المراد - فهل يجوز ذلك لغير الحاكم في ما يحتاج في تعيين مراد المقرّ  
إلى إعمال الأصول اللفظيّة أولاً؟

بعبارة أخرى: هل تكون تلك الأصول حجة لغير الحاكم - كما يقال بثبوت أصل  
الإقرار - بمثل «إقرار العقلاء» مطلقاً أو ليست هي كذلك؟ الأقوى أنّه لو لا قصور في أصل  
حجّيتها، فلا قصور لدلالة أدلّتها على حجّيتها حتّى بالنسبة إلى غير الحاكم. فدليل حجّية  
البيّنة ونفوذ الإقرار على المقرّ، وكذا أدلّة حجّية الأصول اللفظيّة لآمانع من إطلاقها  
بالنسبة إلى غير الحاكم.

والحاصل أنّه لا ينبغي الإشكال في شمول إطلاقها لغير الحاكم . ولو فرض إشكال  
فإنّما هو في أصل ثبوت الحجّية بها، والمفروض أنّها تثبت للحاكم، فلا فرق بينه وبين

غيره. فيجوز حينئذٍ لغير الحاكم ترتيب الأثر على ما ثبت عنده بالبيّنة والإقرار في عمل نفسه بلا إشكال، وفي ثبوت الحق للغير أو لنفسه على المقرّ والمدّعى عليه على نحو التقاصّ والسرقه بأيّ نحو أمكن؛ لكن لا جهاراً بعنوان النهي عن المنكر؛ لما عرفت من عدم تحقّق موضوعه بمجرد الإقرار أو قيام البيّنة.

والقول بأنّ التقاصّ والسرقه نحو حكومة ونحو فصل للخصومة، وانحصرت الحكومات ورفع الخصومات بجميع مراتبها بالحاكم بأدلة القضاء<sup>(١)</sup>.

فيه: أولاً عدم كون ذلك فصلاً وحكومة، وثانياً - لو سلّم - فاختصاص جميع مراتبها للحاكم غير مسلّم، بل المختصّ به: الفصل الذي لا يجوز ردّه والخصومة بعده، وأما الفصل الذي يجوز الترافع بعده للمترافعين كمثل التقاصّ والأخذ سرّاً فلا. ولا يناط حجّية مثل البيّنة والأصول اللفظيّة بحكم الحاكم، وإلا لم يتحقّق بها موضوع حكمه أيضاً، ولا أن يكون أدلة الحكومة رادعة لبناء العقلاء.

والحاصل لا مانع من جواز أخذ ما أقرب به أو قامت عليه البيّنة من الحقّ سرّاً، لإطلاق أدلة البيّنة، وقول: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» ولمكان حجّية الأصول اللفظيّة بيناء العقلاء مطلقاً. فتأمّل.

### [هل يحكم على المقرّ من دون التوقّف على مسألة المدّعي؟]

مسألة: وهل يحكم الحاكم على المقرّ من دون مسألة المدّعي أم لا؟  
قديقال: بأنّه يحكم لإطلاق أدلة الحكومة بعد حضور المتخاصمين مجلس الحكم وإظهار الدعوى وأقرار المقابل. فإنّ ميزان الحكم قد تمّ بذلك، فيجب عليه الفصل؛ سواء سئل أو لم يسأل.

ويقوى عدم الجواز لأنّ الأصل عدم نفوذ حكمه، ولمنع إطلاق تلك الأدلة حيث إنّها مسوقة لبيان أنّه يجب الرجوع إليه، وأنّه لا يجوز ردّ حكمه بعد ما حكم. وأمّا أنّ كيفيّة



الحكم ماذا؟ فلانظر لها إليه. ولذا لم يذكر فيها موازين الحكم أيضاً، مع أنه لابدّ منها. والحاصل أنّ عدم الإطلاق لها بالنسبة إلى كَيْفِيَّةِ الحكم و ما يعتبر فيه بمكان من الوضوح كما لا يخفى، إلّا أن يقال باستقرار السيرة العرفيّة على عدم إيقاف الحكم بمسألة المدّعي بعد تمامية الميزان في سياساتهم. فبعد ما لم نجد دليل من الشرع على الإيقاف، نعلم أنّه أرجعنا إلى الطريقة العرفيّة.

أو يقال بأنّ ذلك ديدن قضاة الجور، وقد صرف عنهم الشيعة إلى حكام الحقّ، وهو يقتضي أن يكون الحكم على منوال حكمهم. ولا نريد بذلك إثبات تكليف الحاكم حتّى يستبعد، بل نريد إثبات نفوذ حكمه قبل مسألة المدّعي، وإلّا فمجرّد قوله: «حكمت» لا يحرم عليه يقيناً. فتأمّل<sup>(١)</sup>.

إلّا أن يقال: إنّ سيرة حكام العرف أوديدن قضاة الجور، لعلّه لغلبة شهادة الحال بأنّ المدّعي طالب للحكم ولعلّ شاهد الحال لم يكن معتبراً شرعاً بل لابدّ من الإظهار لبعض الحكم.

والحاصل أنّه لابدّ من إحراز إمضاء الشرع لطريقتهم. فإنّ أحرز، و إلّا فأصالة عدم نفوذ الحكم محكمة. فتأمّل<sup>(٢)</sup>.

### [لو ادّعى المقرّ الإعسار]

مسألة: لو ادّعى المقرّ بعد إقراره، الإعسار فلزوم إقامة البيّنة عليه مبني على أنّ الإعسار أمر وجوديّ بمعنى الضيق و المشقّة في المعيشة كما هو الظاهر منه بمقتضي وضعه، فحينئذٍ يلزم عليه إقامة البيّنة مطلقاً؛ سواء كان دعواه ذلك مسبوقاً بالمال أو لم يكن، لأنّه على أي تقدير مدّعٍ لشيء وجوده على خلاف الأصل؟

١- لا يبعد أن يقال بجواز حكم الحاكم في المسألة لأنّ فصل القضاء بعد تحقّق أركانه بيده و لولاه لما أمكنه تمشية القضاء.

٢- و لأنّه حقّ له فلا يستوفى إلّا بمسألته كما في: جواهر الكلام ٤٠/١٦٢، نقلاً عن الشيخ الطوسي.

أو أمر عديمي بمعنى عدم المال كما هو الظاهر من موارد استعمالاته في مثل المقام؟ بل الظاهر القريب إلى القطع، كون موضوع أحكام الإعسار هو هذا المعنى؛ أي عدم المال، ولو لم يكن في معيشته ضيق و مشقة من جهة بذل الناس له وإياحتهم له ما يوسع به أمر معيشته من غير أن يكون له مال. فالمديون لو كان كذلك يقيناً يجب إمهاله وإنظاره. فيكشف عن أن الموضوع لأحكام العسر هو عدم المال، لا الضيق في المعيشة. فإذا كان المراد في مثل المقام هو هذا المعنى فهو أمر عديمي لا يصير مدعيه مدعياً إلا أن يكون دعواه ذلك مسبوقاً بالمال. فحينئذٍ يرجع دعواه إلى دعوى التلف فيكون مدعياً، لأصالة عدم التلف، فيلزم بالبيّنة، بخلاف ماله لم يكن مسبوقاً بالمال، فإنّ قوله حينئذٍ موافق للأصل، لأصالة عدم المال. فيصير منكراً، فعليه اليمين.

### [ صورتا دعوى الإعسار ]

فما قيل في المقام من لزوم إقامة البيّنة لمدعي الإعسار في صورة عدم مسبوقية دعواه المال، ولزوم إقامتها والحلف بعدها في صورة مسبوقيتها بالمال، لا وجه له بكلا جزئيه:

أما الأوّل فلما عرفت من أنّ الإعسار أمر عديمي مدعيه لا يصير مدعياً على الإطلاق. فإنّه لو لم يكن مسبوقاً بالمال فهو منكر، وليس على المنكر إلا اليمين. إلا أن يقال: إنّ مثل قوله: «البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر»<sup>(١)</sup> لا يدلّ على تخصيص البيّنة بالمدعي بعد ثبوت حجّيتها مطلقاً بعموم دليلها.

وقضية قوله: «واليمين على من أنكر» قضية غالبية حيث إنّ لا بيّنة غالباً لما ينكره فلا يطالب المنكر بالبيّنة لأجل ذلك، لا لأنّها غير مسموعة منه، بل لو تبرّع بالبيّنة لسمعت منه لحجّيتها مطلقاً، ولا مخصّص بالنسبة إلى المنكر. وعدم اكتفاء المدعي باليمين لأجل عدم دليل عام يدلّ على حجّيته مطلقاً كالبيّنة. فلذا لو تبرّع باليمين بلا إقامة بيّنة لا يسمع

منه.

و يؤيد ما ذكرنا ما ورد في حق بعض الأمم السابقة من قوله تعالى بهذا المضمون  
للأنبياء السلف: «أحكم بينهم بالبينات وأضفهم إلى اسمي» أي إحلفهم باسمي. ثم قال عليه السلام:  
«وذلك لمن لم تكن عنده بيّنة».<sup>(١)</sup> ومفاده أن اليمين على المنكر إن لم تكن عنده بيّنة .  
فإذا تمكّن منها فله أن يقيمها، لأنّ يمينه - بمقتضى الجمع بين قوله: «اليمين على من  
أنكر»، و تلك الأخبار - مقيّد بصورة عدم تمكّنه من البيّنة.

و يحتمل أن يكون قوله: «و اليمين على من أنكر» من قبيل الأمر الوارد عقيب توهم  
الحظر الذي لا يفيد إلّا مجرّد الجواز والإباحة. فإنّه حيث قال: «البيّنة على المدّعي»  
يتوهم لزومها على المنكر، وأنّه يكون ممنوعاً من اليمين، فلدفع هذا التوهم قيل: إنّ  
اليمين عليه لا لتعيّنه عليه و عدم جواز إقامة البيّنة له .

و لكنّ الإنصاف [أنّ] ورود مثل قوله: «البيّنة على المدّعي و اليمين على من أنكر»  
في مقام رفع التخاصم ظاهر من حيث اللفظ و المقام في انحصار حجّية البيّنة في مقام رفع  
التخاصم بكونها للمدّعي. وكون مثله مخصّصاً لأدلة حجّية البيّنة، ولذا مشوا<sup>(٢)</sup> على طبقه  
المشهور أيضاً حيث فهموا منه الانحصار والتخصيص. ولا يخفى عدم ظهور الأخبار  
الواردة في السلف<sup>(٣)</sup> بجواز إقامة البيّنة للمنكر.

و أمّا الثاني ؛ أي الجمع بين اليمين و البيّنة في صورة مسبوقيّة دعواه بالمال فلا  
شاهد له إذ هو حينئذٍ مدّع. فعليه البيّنة دون اليمين، كما هو حكم كلّ مدّع. وليس في  
المقام ما يدلّ على ثبوت اليمين عليه أيضاً؛ إلّا أن يقال: إنّّه إذا ثبت يساره سابقاً فالبيّنة  
إنّما يشهد بعدم ما هو الظاهر من أمواله و تلفه. و يحتمل أن يخفى عليه شيء و كان قد دفنه  
و أخفاه من الشاهد، فلا يعلم به الشاهد. وهذا الاحتمال قائم مع شهادة البيّنة على تلف  
الجميع و اختلاطها معه و اطلاعها على غالب أموره كما لا يخفى. فإذا احتمل ذلك فيكون  
جزء دعواه بلابيّنة، حيث إنّّه يدّعي تلف الجميع، و البيّنة إنّما يشهد على تلف ما هو الظاهر

٢- كذا في الأصل.

١- نفس المصدر ١٨/١٦٧.

٣- أي في الأمم السالفة.

من أمواله دون ما هو غير ظاهر منها. و حيث إنَّ هذا الجزء من دعواه يعسر عليه إقامة البيّنة فلا بدّ أن يحلف كسائر الموارد التي يحلف المدّعي لتعسر إقامة البيّنة عليه كالأمين . لا يقال: أصل ثبوت المال في السابق لم يكن إلّا في ما هو الظاهر منها فيكون مدّعيّاً لتلف ما ثبت. و أمّا بالنسبة إلى ما هو غير ظاهر من الأموال فحيث إنّه لم يكن له حالة سابقة بالوجود فهو بالنسبة إليه لا يكون مدّعيّاً للتلف، لأنّ قوله بعدمه مطابق للأصل. فهو بالنسبة إليه منكر، كما أنّه بالنسبة إلى الجزء الآخر مدّعٍ. فيكون كلّ من إقامة البيّنة والحلف في موقعه حيث إنّه مدّعٍ و منكر.

لأنّا نقول: إذا ثبت اليسار سابقاً فهو مستصحب في ما هو غير ظاهر من الأموال أيضاً نظير استصحاب الكلّي، بل نفسه، فيكون مدّعيّاً مطلقاً. فالتوجيه لكلّ ما ذكرناه، إلّا أنّه لا بدّ من إخراج صور من محلّ كلامهم وهي ما إذا شهد البيّنة بما يقطع معه تلف جميع أمواله، كالارتداد و الصلح و ما هو مثله، فإنّه لا يحتاج إلى اليمين حينئذٍ يقيناً.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لقولهم بلزوم إقامة البيّنة على مدّعي الإعسار في الصورة الأولى؛ وهي ما إذا لم تكن دعواه مسبوقاً بالمال و يكون منكراً، وأنّ قولهم بإقامة البيّنة مع اليمين في الصورة الثانية - وهي ما إذا كانت دعواه مسبوقاً بالمال - موجّه بما ذكرنا؛ إمّا من كونه مدّعيّاً من جهة تلف ما ثبت ممّا له ظاهر من أمواله [و] منكراً من جهة إنكاره لأصل وجود ما ليس بظاهر منها، أو من جهة كونه مدّعيّاً مطلقاً لكن يعسر عليه إقامة البيّنة في جزء دعواه. فيحلف بناءً على صحّة الاستصحاب المتقدّم. ولكنّه لا يخلو عن إشكال. فالأ تكال على الوجه الأوّل. فتأمّل.

### [هل يحبس مدّعي الإعسار حتّى يتبيّن الأمر؟]

و هل يحبس حتّى تبين إعساره؟ قال الأستاذ بعدمه. و الأقرب ذلك لوجود ما يدلّ عليه من الروايات. (١) فتأمّل (٢).

## [الجواب بالإنكار]

وأما الجواب بالإنكار - بأن قال: لاحق له عليّ - فهل بمجرّده يستحلفه الحاكم بلا مسألة من المدّعي أولاً؟ الأقوى: العدم، لأنّه حقّ المدّعي فلا يستوفى بلا إذنه، ولأنّه إيقاع حقّ المدّعي في معرض التلف لاحتمال حلفه، فلا يرتكبه الحاكم بلا إذن منه. وقيل: <sup>(٣)</sup> يستحلف بشاهد الحال. ولا وجه له؛ لأنّه إن كان مفيداً للعلم - فلاجل ذلك يستحلف به - فلا فرق بينه وبين غيره من أسباب العلم، بل بكلّ سبب علمنا رضى المدّعي بالاستحلاف فهو جائز. وإن كان المراد أنّه يستحلف به وإن أفاد الظنّ فلا دليل على حجّية مثل هذا الظنّ. فلو تبرّع المنكر بالحلف قبل حكم الحاكم به لا يُعتنى بيمينه يقيناً، وكذا لو تبرّع به الحاكم قبل مسألة المدّعي. ولا دلالة في مثل خبر اليهودي <sup>(٤)</sup> على الاعتناء به لولم يكن دالّاً على خلافه، حيث إنّه لم يستحلف ثانياً وأعطى الدنانير حياءً من إحلاف المنكر ثانياً. فتأمّل.

## [كم تؤثر اليمين في ذهاب حقّ المدّعي؟]

مسألة: في أنّ يمين المدّعي عليه يذهب بأيّ مقدار من آثار حقّ المدّعي، بعد عدم إذهابها نفس الحقّ الواقعيّ يقيناً؛ بداهة عدم كون اليمين مبرئة لذمّة المدّعي عليه واقعاً. فلا يخفى أنّ لذلك الحقّ آثاراً شرعيّة وعقليّة؛ فمن آثاره الشرعيّة المترتبة على احتمال ثبوته: سماع الحاكم بينة المدّعي. وهذا الأثر يقيناً مرتفع باليمين. كما هو منصوص في

٢- اعلم أنّ المسألة ذات أقوال كثيرة مستندة في بعضها إلى الأخبار وفي بعضها إلى القواعد. والحكم بإنظار مدّعي الإعسار في صورة ثبوته للحاكم، وإلزامه بالتكسّب في غيره غير بعيد. أنظر: جواهر الكلام ١٦٤/٤٠، كتاب القضاء للشيخ الأنصاري ١٩٣ - ١٩٨.

٣- لا بأس بالنظر إلى ما في: جواهر الكلام ١٧٠/٤٠.

٤- وسائل الشيعة ١٨/١٨٠، ولا يخفى أنّ الدعوى الكائنة فيها ليست على الدنانير بل على ألف درهم، ولعلّ المؤلف ناظرٌ إلى ما في جواهر الكلام ١٧٠/٤٠.

بعض الأخبار أيضاً.<sup>(١)</sup>

و من آثاره الشرعيّة المترتبة على نفس ثبوته واقعاً: جواز المطالبة ، و هذا أيضاً مرتفع يقيناً، كما عليه دلالات الروايات أيضاً.<sup>(٢)</sup>

و منها: الأمر بالمعروف و النهي المنكر لمن هو عالم به. و هذا غير مرتفع بمثل: «ذهب اليمين بحقّ المدّعي»<sup>(٣)</sup>؛ لأنّ موضوعه تفريغ الذمّة على المنكر من مال الغير و حرمة إمساكه عليه، وهو متحقّق بعد اليمين أيضاً، إذ اليمين قاطع لسلطنة المدّعي على المطالبة وإقامة البيّنة، لا [أنّه] مفرّغ لذمّة المدّعي عليه و محلّل لإمساكه مال الغير. فإذا كان موضوعه محققاً بعد اليمين فما المانع من عدم جواز الأمر و النهي بعد تحقّق الشرائط ؟ هكذا قال الأستاذ.

قلت: لا مانع من أن يقال: إذا لم يجز لصاحب المال المطالبة و الأخذ منه قهراً بواسطة حرمة اليمين ، فعدم جواز ذلك للغير إنّما هو بالطريق الأولى؛ فإنّ الاستفادة من الأخبار أنّ احترام اليمين أولى من ردّ المال إلى صاحبه.<sup>(٤)</sup>

بعبارة أخرى: إنّنا لا نقول: إنّ عدم جواز الأمر و النهي إنّما هو لعدم تحقّق المعروف والمنكر هاهنا حتّى يقال: إنّهما متحقّقان، بل نقول به لعدم قابليّة المنكر حينئذٍ للإرشاد والتأديب نظير: من ترك العشاء عمداً فإنّه لا يجب عليه صوم يومه، مع أنّه لو كان نسياناً يجب.<sup>(٥)</sup>

فحال المنكر قبل اليمين كحال الناسي هناك ؛ يجب على من يطلّع بحاله نهيه عن المنكر، وأمّا بعد اليمين فلا يجوز ذلك لخروجه عن قابليّة الإرشاد حينئذٍ. هذا. مع أنّ وجوب تفريغ الذمّة و حرمة الإمساك عليه إنّما يكون أثراً لتعلّق حقّ الناس به و تابعاً له بحيث يدور مداره. فإذا قال الشارع: «ذهب اليمين بحقّ المدّعي» فمعناه: أنّه لا منكر في إمساكه ولا معروف في تفريغ ذمّته. فيكون مثل ذلك حاكماً على

١- وسائل الشيعة ١٨/١٧٨، باب أنّ من رضي باليمين فحلف له فلا دعوى له بعد اليمين وإن كانت له بيّنة.

٢- وسائل الشيعة ١٨/١٧٩.

٣- نفس المصدر والموضع .

٤- نفس المصدر ٣/١٥٥.

٥- وسائل الشيعة ١٦/٢١٨.

أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما لا يخفى<sup>(١)</sup> فتأمل .  
ومنها: الإبراء. ولا كلام في جوازه لأن الإبراء يتعلق بنفس الواقع الذي هو ثابت على ما هو عليه، ولأن الإبراء إنما هو للمنكر، لا عليه حتى يكون ذاهباً باليمين .  
ومن آثاره العقلية المترتبة على نفس ثبوت الحق واقعاً: التهاثر القهري. وهو أيضاً يترتب ؛ لأن الذاهب باليمين لا يكون إلا الآثار الشرعية. فتأمل. فكل أثر مترتب على ما له السلطنة عليه من الأموال - كأنواع المعاملات ونحوها - فهو ذاهب غير مترتب شرعاً.  
نعم مثل الصلح الذي لا يتوقف على مالية متعلّقه<sup>(٢)</sup> يجوز وإن كان معاوضة، فيصالح المدعي عما له من المعنى، وهو كونه بحيث لو أقر المنكر وكذب يمينه يصير المال للمدعي فيصالح هذا المعنى بالغير بعوض معين، ولا يكون سفهياً لمكان تعلق الأغراض كثيراً بمثله.

### [حكم اليمين المردودة]

مسألة: ويلزم المدعي الحلف إذا ردّ إليه اليمين عند مطالبته المدعي به؛ للإجماعات المنقولة والأخبار المستفيضة<sup>(٣)</sup> الدالة بتخير المنكر بين الحلف أو ردّ اليمين أو ردّ المدعي به. فيجب على المدعي إذا ردّ إليه اليمين أن يحلف إذا أراد أخذ الحق المدعي به. فلاضير أن يكون هذا اللزوم والوجوب تكليفاً مشروطاً بإرادة أخذ الحق. فلا يتكلف بحمله على الثبوت واللزوم الوضعي، كما عليه الأستاذ كما لا يخفى.

١- الروضة البهية ٤٠٩/٢.

٢- للاتفاق على صحة تعلّقه بالأعيان النجسة والأشياء الحقيرة التي لا مالية لها. ولأجل تعلّقه بها وبحقوق خرج عن تعريف البيع بأنه «تملك أو مبادلة مال بمال». كما صرح به الشيخ الأنصاري في أول كتاب البيع من مكاسبه.

٣- وسائل الشيعة ١٧٢/١٨، جواهر الكلام ١٧٠/٤٠.

## [هل اليمين المردودة بحكم بيّنة المدّعي أو إقرار المدّعي عليه؟]

ثمّ إنهم قالوا: إنّ اليمين المردودة هل هي بمنزلة البيّنة للمدّعي حيث إنّه يكتفي به لثبوت الحقّ، أو بمنزلة إقرار المنكر؟ حيث إنّ في ردّه إشعار بأنّه لو حلف فحقّه ثابت. وظاهرهم نفى شقّ ثالث؛ نظير ما يقال في تحليل الأمة: إنّها إمّا بمنزلة التزويج أو بمنزلة ملك اليمين؛ لمكان حصر حلّ الوطيّ بهما في الآية من قوله تعالى: «إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ»<sup>(١)</sup> - المفيد لنفي شقّ ثالث - . وقولهم بذلك ها هنا يحتاج إلى مقدّمات هي في محلّ المنع .

منها: دلالة مثل قوله: «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر» على انحصار إثبات الحقّ للمدّعي بالبيّنة. وهو ممنوع، إذ هو يدلّ على انحصار إقامة البيّنة بالمدّعي دون المنكر، ولا يدلّ على انحصار أنّ المثبت لحقّ المدّعي هو البيّنة لا غيرها. فإذا لم يدلّ على ذلك لا وجه لتنزيل اليمين المردودة منزلة البيّنة.

لا يقال: إنّ قوله: «البيّنة على المدّعي» وإن لم يدلّ على ذلك الحصر، إلّا أنّ قوله: «واليمين على من أنكر» يدلّ على انحصارها بالمنكر، ولا يكون للمدّعي. فلا بدّ أن يكون اليمين المردودة غير يمين، و منزلاً منزلة شيء. ولا يكون في المقام شيء ينزل منزلته إلّا البيّنة .

لأنّا نقول: «اليمين على من أنكر» إنّما يدلّ على حصر اليمين بالمنكر ابتداءً، ولذا يطالب أولاً بها ولكن لا يدلّ على حصرها به للتالي، بل هو ساكت عن صورة ما إذا طوّل باليمين، فردّه إلى المدّعي، فلا يدلّ في هذه الصورة على كون اليمين على المنكر. و منها: أنّه على فرض تسليم انحصار ثبوت حقّ المدّعي بالبيّنة والإقرار، و دلالة قوله: «البيّنة على المدّعي» على الحصر و ظهوره فيه، فالأخبار الدالّة على ثبوته باليمين



المردودة أيضاً الظاهرة المنافات لذلك الحصر؛ إمّا لا بدّ من جعلها مخصّصاً للعموم المستفاد من ذلك الحصر، فيكون معناه لاشيء غير البيّنة مثبتاً لحقّ المدّعي إلاّ اليمين المردودة فلا يكون الحصر باقياً على حاله، وإمّا لا بدّ من جعل اليمين المردودة منزلاً منزلة البيّنة حتّى يكون اليمين داخله في قوله: «البيّنة على المدّعي». فيكون الحصر باقياً بحاله، ويكون أخبار اليمين المردودة مبيّنة لهذا التنزيل، وأنّ المراد من قوله: «البيّنة على المدّعي» أعمّ من البيّنة الحقيقيّة والتنزيليّة، وكذا المراد من قوله: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز». <sup>(١)</sup> أعمّ من الإقرار الحقيقي والتنزيلي وهو اليمين المردودة. فلا بدّ من أحد هذين التصرفين. ولا يتمّ قولهم المتقدّم إلاّ بالتصرّف الثاني وتعيّنه. ومن المعلوم بديهته خلافه، مضافاً إلى شيوع التخصيص وكثرته، فالحمل عليه أولى لعدم لسان شرح وبيان تنزيل في أخبار اليمين المردودة، كما يكون في مثل: «الطواف بالبيت صلاة». <sup>(٢)</sup> فمن أين يعلم أنّ المراد بالبيّنة في قوله: «البيّنة على المدّعي» أعمّ من الحقيقيّة والتنزيليّة مع عدم ما يصلح لبيان الشرح والتنزيل؟

والحاصل أنّه على فرض تسليم استفادة الحصر من قوله: «البيّنة على المدّعي» فحملة على التخصيص وانتقيد - لولم نقل بتعيّنه - أولى من إدخال اليمين المردودة في البيّنة حكماً. وعلى أيّ حال لا يتعيّن الثاني، وبدونه لا يفيد لهم.

ومنها: أنّه على فرض تسليم أنّ تلك الأخبار تدلّ على التنزيل، وأنّه مقدّم على الحمل على التخصيص والتقييد، فتزيله منزلة خصوص البيّنة دون الإقرار، أو بالعكس يحتاج إلى دليل معيّن لأحدهما؛ إذ مجرد القول بأنّ اليمين المردودة إخبار عن الواقع - وقد أمر بتصديقه في الجملة - مجرد ذلك <sup>(٣)</sup> لا يعيّن كونه بمنزلة البيّنة، وكذا القول بأنّ في ردّه إشعاراً بأنّ المنكر يقرّ على فرض حلف المدّعي، لا يكون وجهاً لتنزيله منزلة الإقرار لا غير. فإنّ ذلك الإشعار إنّما هو في الردّ لا في نفس اليمين المردودة، وكونه مشعراً

١- وسائل الشيعة ١٦/١٣٣، عوالي اللئالي ٢/٢٥٧.

٢- جواهر الكلام ١٩/٢٧٠، كتاب السنن الكبرى للبيهقي ٥/٨٧.

٣- كذا في الأصل.

بالإقرار لا يوجب تنزيل ما هو غيره بمنزلة الإقرار.  
هذا، مع عدم كون الردّ مشعراً بذلك أيضاً، أو يكون مشعراً لو كان معناه والمفهوم منه:  
أنه لو حلف فهو صادق في ادّعائه، والواقع المتعارف خلافه، فإنّ المفهوم منه حسب  
المتعارف: أنه لو حلف فأعطيه من مالي وإن لم يكن صادقاً. كما لا يخفى. فكيف يكون  
مشعراً بالإقرار إذا كان المفهوم من ردّه ما ذكرناه؟

ولو سلّم تعيّن أنه بمنزلة البيّنة أو بمنزلة الإقرار، فلا معيّن لكون هذا التنزيل بلحاظ  
أي أثر كان؟ ولا إطلاق، بل لإشعار في دليل التنزيل أنه بلحاظ أي أثر؟ إذ التنزيل في  
الحقيقة إنّما جاء من المحافظة على الحصر، لا من دليل لفظي دلّ بإطلاقه أو بما عليه  
لسانه على العموم في الآثار أو خصوص بعضها، فكيف يفرّع عليه بأنّه لو قلنا: إنه بيّنة  
فيسمع من المنكر بيّنته لو أقامها بعدها، وإن قلنا: إنه إقرار منه فلا يسمع ذلك منه لأنّه  
بإقراره مكذب بيّنته.

هذا. مع أنّه لو كان لدليل التنزيل إطلاق لفظي أيضاً نظير: «الطواف بالبيت صلاة» لم  
يجز تفريع مثل ذلك الفرع على كونه بمنزلة الإقرار؛ لأنّ غاية التنزيل، التنزيل في الآثار  
المجعولة شرعاً، لا الآثار الذاتية للشيء. فإنّها آثار و لوازم لمهيّة الشيء كمثل عدم سماع  
البيّنة بعد الإقرار، فإنّه من آثاره العقلية الذاتية. فلا يكون بالنسبة إليها تنزيل. ولو كان  
لدليل التنزيل إطلاق، فكيف إذا لم يكن ذلك؟

والحاصل أنّ ترديد أمر اليمين المردودة بين ذينك القسمين ونفي كونه أمراً ثالثاً، ثمّ  
ترتيب آثار كلّ منهما عليه على تقدير كونه بمنزلته، مشكل، بل ممنوع صغرى وكبرى  
كما عرفت.

### [هل تسقط الدعوى بعد نكول المدّعي عن اليمين المردودة؟]

وكيف كان فإذا ردّ اليمين إلى المدّعي فإن حلف يثبت حقّه، وإن لم يحلف فهل  
يسقط حقّه مطلقاً - أي في المجلس وغيره - أو لا؟ بل لاشيء له في هذا المجلس الذي  
لم يحلف فيه. فلو ادّعى في مجلس آخر فله أن يقيم البيّنة أو يستحلف المنكر ثانياً.

بعبارة أخرى: له أن يأخذ الدعوى في مجلس آخر من رأس. وعلى فرض إطلاق الأدلة من هذه الجهة فهل يكون سقوط حقه مطلقاً منوطاً بعدم حلفه بعد سؤال الحاكم عن سبب امتناعه و عدم اعتذار منه؟ فلو اعتذر بعذر موجه فله أخذ الدعوى من رأس في مجلس آخر، أو لا ينوط ذلك بسؤال الحاكم، بل بمجرد عدم حلفه و امتناعه فلا شيء له؟ وعلى فرض الإطلاق من هذه الجهة أيضاً فهل يسقط حقه كذلك في ما إذا اعتذر ابتداءً وعلل امتناعه بعذر موجه، أو يسقط في ما إذا امتنع من غير ذكر عذر، و أمّا في صورة الاعتذار فله إقامة البينة أو استحلاف المنكر في مجلس آخر؟

لا شبهة في إطلاق الأخبار الدالة على أنه إن لم يحلف فلا شيء له. <sup>(١)</sup> بالنسبة إلى الأولين، حيث إنه ترتّب فيها عدم شيء له بقول مطلق على عدم حلفه في المجلس مطلقاً، فلا يعتبر سؤال الحاكم عن سبب امتناعه أيضاً. مع أن الإطلاق يستند إليه في رفع التقييد بما لا يستهجن. ومن المعلوم استهجان «لا شيء له» في المجلس.

بعبارة أخرى: الإطلاق يكون بالنسبة إلى الحالات التي يكون نظر المتكلم إلى وجودها وعدمها مغيّراً للموضوع الملحوظ معه وجودها أو عدمها. والمجلس لا يكون بالنسبة إلى قوله: «لا شيء له» كذلك، بل وجود الكون في المجلس وعدمه بالنسبة إلى قوله: «لا شيء له» كطيران الطير وعدمه بالنسبة إليه ولكن إطلاقها غير معلوم في صورة الاعتذار. فليتأمل.

### [لو امتنع المنكر عن الحلف و ردّ اليمين]

مسألة: ولو امتنع المنكر عن الحلف و عن الردّ إلى المدعي فهل على الحاكم ردّها إلى المدعي أولاً، بل يحكم بنكول المنكر بمجرد عدم حلفه؟  
قولان. و مقتضي الأصل مع قطع النظر عن أدلة الطرفين عدم نفوذ الحكم بمجرد عدم حلف المنكر إذا شكّ واحتمل توقّف نفوذه على ردّ اليمين إلى المدعي.

واستدلّ للأوّل بانحصار ميزان القضاء في البيّنة واليمين المستفاد من مثل: «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر» فالحكم بنكول المنكر عن اليمين مع امتناعه عن الردّ ليس شيء منهما .

وفيه عدم دلّالته على ذلك ؛ بل غاية ما يقال: دلّالته على حصر البيّنة في المدّعي واليمين على من أنكر، وأمّا دلّالته على انحصار ميزان القضاء فيهما فلا.

نعم يمكن التمسك لذلك بقوله: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان» ، حيث إنّ ظاهره حصر القضاء بهما، إلّا أنّ في دلّالته أيضاً إشكال حيث أنّه يفيد حصر القضاء بهما ابتداءً لا بقول مطلق حتّى ينتفي بانتفائهما. فتأمّل .

واستدلّ للثاني أيضاً بالحصر المستفاد من قوله: «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر» فإنّ حصر اليمين على المنكر ينفي كونها على المدّعي. خرج ما إذا ردّها المنكر إلي المدّعي، وبقي غير هذه الصورة على حاله من عدم لزومه على المدّعي. فلا يجوز للحاكم ردّها إليه.

أو يقال: إنّ معنى قوله: «البيّنة على المدّعي» أنّه ليس على المدّعي إلّا البيّنة. خرج ما إذا ردّها المنكر بنفسه بالدليل. بقي الباقي على نفي كونه على المدّعي. فلا يجوز للحاكم ردّها إليه مع امتناع المنكر عن الردّ .

وفيه مأمّر سابقاً من أنّ الحصر المستفاد منه ابتدائيّ فإنّه لا يطالب من المدّعي ابتداءً إلّا البيّنة، ولا يطالب من المنكر ابتداءً إلّا اليمين. وأمّا إذا طوّلب بالبيّنة، فلم تكن له، وامتنع ذاك عن الحلف أيضاً. ففي هذه الصورة لا دليل على عدم اليمين على المدّعي. فهذا الدليل ساكت حينئذٍ عن ذلك .

واستدلّ له أيضاً بصدر خبر؛ من قوله: «إن لم تكن للمدّعي بيّنة فيمين المدّعي عليه، فإن حلف فلا حقّ له وإن لم يحلف فعليه»؛<sup>(١)</sup> الظاهر في أنّه لو لم يحلف المنكر فعليه الحقّ؛ ربّ ثبوت الحقّ على مجرّد عدم حلفه، فلا توقّف لثبوت حقّه على ردّ الحاكم

اليمين إلى المدّعي.

واحتمال أنّه «إن لم يحلف فعليه» أي فعلى المدّعي الحلف بأن يكون ضمير «عليه» راجعاً إلى المدّعي، ويكون المبتدأ المقدّر «الحلف»، دون كونه راجعاً إلى المنكره وكون المبتدأ «الحق» وإن كان يمكن إلّا أنّه بعيد عن مساق الكلام كما لا يخفى. و [استدلّ] بذيله أيضاً من قوله: «فإنّه - أي الميّت المدّعي عليه - لو كان حيّاً لألزم اليمين أو الحقّ، أو يردّ اليمين»؛<sup>(١)</sup> حيث إنّ ظاهره دوران أمره بين الثلاثة، فردّ الحاكم خارج عنها.

هذا بناء على كون «يَرَدُّ» فعلاً مبنياً للفاعل كما هو الظاهر أيضاً لأنّ الظاهر كونه بتقدير «أن» معطوفاً على اليمين، وبياناً لانهصار أمر المدّعي عليه - على فرض حياته - بين تلك الثلاثة، وكونه مطالباً بها. وتقدّم مطالبة الحقّ على مطالبة ردّ اليمين، مع أنّه حكم مؤخّر<sup>(٢)</sup> رتبةً من الميزان، لاضيرفيه؛ إذ المقام مقام كون المنكر ملزماً بالثلاثة حال الحياة، وليس مقام الفعلية حتّى يراعي الترتيب.

و يحتمل بعيداً أن يكون «يُرَدُّ» مبنياً للمفعول معطوفاً على «ألزم». وعلى فرض صدقه فالأقرب كون المراد هو خصوص المنكر، فإنّه بعيد أن يكون المراد خصوص الحاكم، لأنّ ردّه متفرّع على امتناع المنكر عن الرّد، فيلزم ترك ما هو الأصل و ذكر ما هو متأخّر عنه رتبة. وإرادة الأعمّ أيضاً بعيد؛ لأنّه لو كان المراد، الأعمّ لوجب تفصيله من حيث الترتيب. فإبقاؤه على الإجمال مع عدم بيانه في غير هذا الموضع بعيد، مع أنّ القدر المتيقّن منه هو المنكر، ولادليل على إرادة الأعمّ، ولا ظهور للكلام فيه أيضاً.

فتلخص أنّ هذه الفقرة إمّا ظاهرة في أنّ المنكر ملزم بواحد من الثلاثة لا غير، فيدلّ على عدم اعتبار ردّ الحاكم. ولو سلّم عدم ظهورها فيه فلا أقلّ من عدم ظهوره في اعتبار ردّ الحاكم كما لا يخفى.

ثمّ إنّ اضطراب سنده لا يضّرّ بالوثوق به بعد نقله المشايخ الثلاثة<sup>(٣)</sup> و أمّا اضطراب

١- نفس المصدر و الموضع . ٢- في الأصل: «مؤخّرة».

٣- وسائل الشيعة ١٨/١٧٣، من طرق المشايخ الثلاثة.

متنه حيث إنَّ «الكافي» نقل صدره كما ذكرناه: «إنَّه إن لم يحلف فعليه»؛<sup>(١)</sup> ونقل «الفقيه» مكانه: «وإن ردَّ على المدَّعي ولم يحلف فلا حقَّ له»<sup>(٢)</sup>.

فهو أيضاً لا يضُرُّ إذ الفقرتان لا تعارض ولا تنافي بينهما لإمكان الجمع بينهما على أن يكون ما في «الفقيه» بياناً للقيّد المقدَّر في قوله: «إن لم يحلف فعليه» فإنَّه ليس بإطلاقه، بل مقيّد بعدم ردِّ المنكر للعلم بذلك التقييد من الخارج. فيكون جمعها هكذا: «إن لم يحلف فعليه إن لم يردَّ اليمين وإن ردَّ اليمين على المدَّعي ولم يحلف فلا حقَّ له». فالزائد على التقييد المعلوم؛ أي التقييد بعدم ردِّ الحاكم مشكوك والإطلاق يرفعه. فدلَّ الخبر على عدم اعتبار ردِّ الحاكم بصدّره وبذيله.

### [كيفية حلف الأخرس]

وقد يستدلُّ لعدم اعتبار ردِّ الحاكم بما روي من أنَّه سُئل عن كيفية حلف الأخرس؟ فقال عليه السلام بهذا المضمون: «إنَّ عليّاً كتب صيغة الحلف فغسله بالماء فأمر الأخرس بشربه، فامتنع، فألزم عليه الحقَّ»،<sup>(٣)</sup> حيث إنَّه كالصريح في عدم اعتبار ردِّ الحاكم بعد امتناعه لمكان ترتّب الإلزام على امتناعه من غير تقييد. وقد يشكل بأنَّ التقييد بعدم ردِّ المنكر لازم على أيِّ حال، فليس الإطلاق باقياً على إطلاقه.

قال الأستاذ: إنَّ الظاهر من الكُتُب والأمر بشرب المغسول هو مقام فعلية حلف الأخرس. وفعليّة الحلف مرتبته بعد اختيار المنكر الحلف وامتناعه عن الردِّ، كما يكون إلقاء الصيغة على المنكر في غير الأخرس أيضاً بعد اختياره الحلف وامتناعه عن الردِّ. فالكتب المذكور بمنزلة إلقاء الصيغة على المنكر، وإنَّما يكون ذلك بعد امتناعه عن الردِّ. فلو امتنع حينئذٍ لألزم بالحقّ من غير تقييد.

قلت: لا يخفى أن المتعين أن الكتب والأمر بالشرب بمنزلة مطالبة الحاكم لليمين من المنكر. ولما لم يمكن مطالبته منه بحيث يفهمه بالإشارة، فلا بد من المطالبة بهذا الوجه. فالأمر بالشرب نظير الأمر بالحلف، لا بمنزلة إلقاء الصيغة إليه و تعليقه إيّاها عند إرادته الحلف. فإذا يجوز له الرد. و مجرد الامتناع لا يوجب الإلزام. فلا بد من التقييد، لكنّه لا يضرّ بالتمسك بالإطلاق في الزائد المشكوك كما مرّ في الخبر السابق.

وقد يشكل أيضاً بأن ترتّب الإلزام على الامتناع قضية في واقعة لا يعلم وجهه، فلا يجوز الاستناد عليه، لأنّ ظاهر الجواب بملاحظة السؤال كونه في مقام بيان مجرد كفيّة حلف الأخرس، وليس في مقام بيان حكم الحلف، حتّى يتمسك بإطلاقه. فذكر الامتناع والإلزام بعده لمجرد أنّ تلك القضية كانت كذلك لا لأجل بيان حكم الحلف كما هو واضح.

### [هل يجوز الحلف للمنكر بعد نكوله؟]

مسألة: لو بذل المنكر اليمين بعد امتناعه عنه؛ سواء كان بذل اليمين قبل الحكم أو بعده فهل يثمر يمينه هذه و يوجب الحكم ويمنع من نفوذ الحكم لو بذل بعده، أولاً؟ وقد يفصل في مابعد الحكم بأنّ الحاكم لو أعلمه بأنّه يحكم عليه بالنكول، فلم يبذل إلّا بعد الحكم فلا يلتفت إلى بذله، وإن لم يعلمه ذلك فبذله مانع عن نفوذ الحكم.

وهذا الخلاف مبني على أنّ ما هو ميزان القضاء؛ هل يكون تاماً باستحلاف المنكر وعدم حلفه و عدم رده، أولاً يكون تاماً، بل لا بدّ من عدم بذله أيضاً؟

فلا بدّ من الرجوع إلى أدلّة الموازين. ومنها الخبر المقدّم من قوله: «وإن لم يحلف فعليه»<sup>(١)</sup> أي فعليه الحقّ. فمتقضى إطلاقه أنّ ثبوت الحقّ مترتب على عدم حلفه و يصدق على الممتنع عن الحلف أولاً أنّه لم يحلف فيترتب عليه ثبوت الحقّ، فتمّ ميزان الحكم. فلو التمس المدعي في هذه الحال الحكم يجب على الحاكم أن يحكم.

والحاصل أن الظاهر من قوله: «لم يحلف» عدم حلفه حال توجيه اليمين إليه و مطالبته منه. وإنما الكلام في إطلاق ترتب ثبوت الحق عليه؛ بمعنى أن عليه الحق حينئذ ولو بذل اليمين، أولاً بل مقيّد بما إذا لم يبذل اليمين؟ وحيث إن الكلام بظاهره مطلق فلامجال لاحتمال التقييد.

لا يقال: قوله: «اليمين على من أنكر» مطلق فيشمل صورة البذل بعد الامتناع، فليسمع منه بمقتضى ذلك.

لأننا نقول: إذا كان الظاهر من قوله: «لم يحلف» عدم حلفه عند المطالبة فيكون هذا الظاهر مفسراً ومقيّداً للإطلاق «اليمين على من أنكر» لو سلّم إطلاقه من هذه الجهة. مع أنه في محلّ المنع يقيناً، وذلك للقطع بأن هذا الذي لم يقدم عليه من الحلف هو الذي كان عليه بمقتضى: «اليمين على من أنكر». كما لا يخفى.

فالأقوى أن البذل بعد الامتناع عن الحلف والرّد لا يفيد ولا يسمع.

وكذلك القول في البذل بعد ردّ اليمين إلى المدّعي و حلفه، لإطلاق ثبوت مادّعه بمجرد حلفه اليمين المردودة؛ منطوقاً ومفهوماً في الأخبار. <sup>(١)</sup> وأما لو بذل اليمين بعد ردّه وقبل حلف المدّعي فهل يثمر بذله أولاً؟ وجهان مبنيان على أن كون اليمين على المنكر هو حقّ له حتّى يكون ردّه إسقاطاً لحقه، أو حكم فلا يسقط بمثل الرّد وغيره؟ والحقّ عدم كونه حقاً له كما أن البيّنة أيضاً ليست حقّاً للمدّعي، بل كلّ منهما مطالب بهما قهراً، وليستا تحت اختيارهما فكيف يكون حقّاً لهما؟ مع أن الحقّ: اعتبار عقلائي له آثار مختلفة حسب اختلاف الحقوق شدّة و ضعفاً، ولأقلّ من جواز الإسقاط لذي الحقّ. وليس لأحدهما إسقاط ما عليهما. وحيث إن الحقّ اعتبار ينشأ منه الآثار، فلو دلّ الدليل على لزوم عمل على المكلف؛ كلزوم الحلف على المنكر مثلاً، فشككنا أن ذلك مجرد حكم عليه، أو أمر بترتيب أثر ماله من الحقّ؟ فالأصل عدم كونه حقّاً، لاحتياجه إلى أمر زائد عن الحكم وهو الاعتبار الذي ينشأ منه ذلك الأثر. فتأمل.



فإذا لم يكن حقاً يسقط بالإسقاط فليرجع إلى دلالة الأخبار. فنقول: قوله «فإن ردّ إلى المدّعي فحلف، فعليه وإن لم يحلف فلا حقّ له»<sup>(١)</sup> هل ظاهر في أنّ حلف المدّعي لا بدّ أن يكون حال كون المنكر رادّاً بالفعل بحيث لو ندم من الردّ و بذل، فلا أثر لحلفه، أولاً، بل موضوع حلف المدّعي هو حدوث الردّ من المنكر كيف ما كان سواء ندم بعد ذلك أو لا؟

الإنصاف كونه ظاهراً في الأوّل لترتب حلف المدّعي على الردّ الظاهر في الفعلية، ولا أقلّ من كونه القدر المتيقّن، وللشكّ في كون حلف المدّعي ميزاناً للحكم بعد البذل. فالأصل عدم نفوذ الحكم. وليس الردّ هاهنا كامتناع المنكر من اليمين حيث إنّّه يحكم بمجرد امتناعه وإن بذل اليمين بعده، بخلافه هاهنا؛ إذ هناك كان الميزان تماماً بخلاف هاهنا فإنّ الميزان هو حلف المدّعي أو امتناعه. ويشكّ في صيرورته ميزاناً بعد البذل. فأصالة عدم نفوذ الحكم هاهنا محكمة كما لا يخفى. فتأمّل.

### [حكم الدعوى على الميّت]

مسألة: لو كان المدّعى عليه ميّتاً فلا بدّ للمدّعي بعد إقامة البيّنة من اليمين، كما في الخبر المعلّل بقوله: «لأنّا لاندري لعلّه وقاه بيّنة لانعلم موضعها»<sup>(٢)</sup> و الظاهر أنّ وفاء الميّت كناية عن حصول براءة ذمّته، فيشمل مثل مالوا حتملنا الإبراء أو وفاء الغير منه تبرّعاً، ولو أيقنا عدم وفائه بنفسه. فلا بدّ من حلفه في صورة احتمال الإبراء، أو وفاء الغير. وقيل بإلحاق مثل الغائب والمجنون والصغير بالميت في يمين المدّعي لأنّهم أيضاً كالميت في عدم لسان الدعوى لهم، مع بقاء احتمال<sup>(٣)</sup>.

### [لو كان المنكر حرّم التغليظ على نفسه و طلبه الحاكم]

١- وسائل الشيعة ١٨/١٧٣.

٢- نفس المصدر والموضع.

٣- من هنا سقطت كلمات في الأصل.

**مسألة :** و لو كان المنكر الذي توجه إليه اليمين قد حلف أو نذر أو عهد على ترك التغليظ في اليمين - حيث إنه مكروه - فالتمسه الحاكم أو الخصم التغليظ فيها، فهل ينحلّ يمينه و نذره عند ذلك و يستحبّ له التغليظ - حيث إنه إجابة لأخيه المؤمن - أولاً، بل يحرم عليه الإجابة للزوم الحنث في اليمين أو النذر؟

فنقول: إن كان الخصم أو الحاكم قد التمس منه مخالفة النذر و اليمين بأن يكون ملتسهما عنوان المخالفة للنذر و شبهه، فلا إشكال في أنّ إجابة المؤمن حينئذٍ لا يجوز، إذ لا إجابة في معصية الله، حتّى إجابة الوالدين، و حنث النذر و اليمين حرام. و إن كانا يطلبان منه عنوان التغليظ من غير نظر لهما إلى نذره. فجواز إجابته حينئذٍ منوط بدخول الإجابة تحت ما ورد في الأخبار؛ من الكبرى القائلة بأنّه «إن وجد خيراً ممّا تعلّق به اليمين فينحلّ يمينه»<sup>(١)</sup> و لا بُعد في خيريّتها من ترك التغليظ الذي هو متعلّق اليمين، إذ كراهة التغليظ ليس لها مستند يعتمد إليه إلا الاستنباط ممّا في أصل اليمين. و حسن الإجابة. و استحبابه مسلّم خصوصاً بملاحظة كونه خيراً من الصوم الذي هو جنة من النار.<sup>(٢)</sup> و معنى انحلال اليمين كون طريان ذلك العنوان - أي عنوان الإجابة - كاشفاً عن عدم كونه منعقداً في موردها لا أنّه يكون منعقداً في موردها ثمّ ينحلّ؛ لكن في بعض الأخبار: أنّ مخالفة اليمين إذا كان خيراً من متعلّقه فتلك الخيريّة كفارة يمينه.<sup>(٣)</sup> و ذلك يؤمّي إلى انعقاده في موردها. و يحتمل أن يكون ذلك حفظاً للصورة و إن لم يكن في الواقع منعقداً. فتأمل.

## [إشارة الأخرس في حكم الحلف و اللفظ]

١- وسائل الشيعة ١٦/١٧٦، جواهر الكلام ٤٠/٢٣٤.

٢- بحار الأنوار ٧٤/٢٨٥.

٣- وسائل الشيعة ١٦/١٧٧ و ١٧٦.

مسألة : و حلف الأخرس بالإشارة كما في سائر معاملاته و عباداته، بل تمشي الحلف منه بالإشارة أولى منها، لاعتبار خصوص اللفظ في العبادات و المعاملات لغير الأخرس عرفاً و شرعاً، ولا يتحقق موضوعها بالإشارة عرفاً، بخلاف اليمين فإنه يتمشى بالإشارة من الأخرس أيضاً؛ لأنّ اليمين المعتبرة فيما نحن فيه - كما مرّ - هو الحلف بالله من غير مدخلية لفظ «الله» فيه أو الحلف بذاته تبارك و تعالى؛ سواء كان ذلك بمعونة لفظ أو إشارة إلا أنّ اللفظ يعتبر في غير الأخرس من جهة عدم حجّية ظهور إشارته؛ حيث إنّ العقلاء لا يعتنون به كاعتنائهم بظواهر الألفاظ. و لما كان بناؤهم على حجّية ظواهر إشارات الأخرس محرزاً. فلا مانع من حلفه بالإشارة. و لو كان البناء عليه مستقرّاً في غير الأخرس أيضاً، لقلنا بكفايتها في غير الأخرس أيضاً حيث لم يعتبر فيه خصوص اللفظ كما استفدنا من دليله.

و الحاصل أنّ عبادات الأخرس و معاملاته لو صحّت بالإشارة مع ظهور أدلّتها في اعتبار اللفظ و عدم صحّتها بالإشارة من غير الأخرس فصحة يمينه بها إنّما هو بطريق أولى، لظهور دليل الحلف في عدم اعتبار لفظ فيه. بل يصحّ بها من غير الأخرس أيضاً لو استقرّت طريقتهم على حجّيتها في فهم المقاصد.

و أمّا حكاية الكتب و الإشراب كما عن عليّ عليه السلام<sup>(١)</sup>، فهو لا يدلّ على لزوم كون يمين الأخرس كذلك لا غير؛ إذ لعلّه للتغليظ كما يشهد الاعتبار. و التغليظ يستحبّ منه فقد أبلغ طريق التغليظ في حلف الأخرس. بحيث لو لم يبلغ لم نعلمد. فحمده عليه السلام على إيلاغ الأحكام إلى الأُمَّة، بلحاظ الخصوصيّة دون أصل اليمين فتأمل.

## [ ما يعتبر في الاستحلاف ]

مسألة: هل يعتبر الاستحلاف في مجلس القضاء ومباشرة الحاكم فيه بحيث لا يستتبع إلا لعذر أو لا؟

قال المحقق: <sup>(١)</sup> يعتبر ذلك ولا يخفى عدم دليل على هذين الحكمين:

أما الأول: فواضح إذ ليس في الأخبار إلا مجرد إحلاف المنكر. وإطلاقه يشمل مجلس القضاء وغيره مع أنه لو لم يكن هناك إطلاق أيضاً لا يوجب شيء اعتباره. وإن شك في اعتباره، فضلاً عن القطع بعدم اعتباره لأنه لا يجب أن يكون كل ما شك في اعتباره أن يحكم باعتباره.

و أما الثاني: فلا دليل عليه أيضاً واستناد الإحلاف والاستحلاف إلى الحاكم في الأدلة لا يقتضي المباشرة؛ إذ فعل النائب فعل المنوب عنه عرفاً، فيصدق أنه المستحلف إذا استحلف نائبه.

والحاصل أن ما يحتاج إلى الدليل هو اعتبار المباشرة في الأفعال التي يتطرق إليها النيابة عرفاً، دون الاستنابة؛ إذ هي كما فرض في ما يستقرّ بناؤها على الاستنابة والمباشرة كليهما، تكون طريقة عرفية مالم يردع عنها الشارع، فهي متبعة. ونحن لم نظفر على دليل يقتضي ردع طريقتهم، كسائر أبواب النيابة فإنه ليس لنا في كل مورد شخصي من موارد النيابة دليلاً على اعتبارها، فعلم أن القاعدة فيما يقبل النيابة عرفاً من الأفعال - بأن لا يكون من قبيل الأكل والشرب الذي لا يقبل النيابة - هي جواز الاستنابة مالم يقيم دليل من الشرع على اعتبار المباشرة.

نعم لو نوقش في أن الاستحلاف ممّا يقبل النيابة؛ بل [هو] ممّا لا يقبل النيابة؛ كالأكل والشرب فله وجه، على فرض صدق الصغرى لكنه لا يصحّ حينئذٍ استثناء و صورة التعذر لأنّ التعذر لا يجعله قابلاً للنيابة إذا لم يكن قابلاً؛ كالأكل والشرب. مع أنه لا دليل على خصوص الاستنابة أيضاً في هذه الصورة، بل يقف الدعوى حتى يرفع العذر أو يذهب إليه

الحاكم بنفسه و يباشر الإحلاف.

والحاصل أنّه لا وجه لهذا الاستثناء أيضاً لأنّه إن كان قابلاً للنيابة فلا دليل لعدم جوازه في صورة عدم العذر، بل الدليل ناهض بجوازه كما مرّ، وإن لم يكن قابلاً فلا معنى لجوازه في صورة العذر إذ هو لا يصيرّه قابلاً.

## [اعتبار العلم في الحلف]

مسألة: هل يعتبر العلم بمضمون الخبر في اليمين بمعنى أن لا يجوز اليمين للحالف إلّا إذا قطع بمضمونه أولاً، بل يجوز الحلف بما قام عليه الأمانة أو الأصل؟ وكذا الشاهد هل تجوز له الشهادة متّكياً على أمانة أو أصل أولاً، بل يعتبر خصوص القطع؟ مقتضى أدلّة الشهادة من مثل قوله: «بمثل هذا فاشهد أودع وأشار إلى كفّه»<sup>(١)</sup> اعتبار القطع، بل خصوص القطع الحاصل من الحسّ دون الحدس، والمقدّمات العقلية. فيعتبر في اليمين بطريق أولى حيث إنّ إخبار مع الحلف.

هذا مع أنّه قلّما تنفكّ الشهادات والأيمان في الخارج عن الاتّكال إلى أصل أو ظاهر ولو من بعض الجهات؛ سيّما مثل الملكية والزوجيّة والنسب وغير ذلك ممّا يحصل بأسباب خفيّة،<sup>(٢)</sup> فلو اعتبر خصوص القطع. فالشهادة بمثل هذه التي لا تنفكّ عن الاتّكال إلى اليد أو الفراش وغيرهما؛ من الاستصحاب وسائر الأمارات كيف يمكن؟ إلّا أن يتشبّث بذيل السيرة المستمرّة<sup>(٣)</sup> على الشهادة بمثل هذه عند المتديّنين بالأديان في عدم اعتبار العلم الحقيقي في الشهادة والحلف.

هذا مع أنّه يعتبر أن يكون الحلف أو الشهادة وارداً على المدّعي به، أو على نفيه مع أنّ المدّعي مثلاً يدّعي ثبوت الحقّ الواقعي، والمنكر اتّكالياً على الأصل يحلف على عدم

١- وسائل الشيعة ٢٥١/١٨.

٢- قال الشيخ رحمه الله: ولكنّ الحقّ الحقيق هو جواز الشهادة مستنداً في إثبات المشهود به إلى الاستصحاب وغيره من الأصول (كتاب القضاء للشيخ الأنصاري ٢٦٥).

٣- كتاب القضاء للشيخ الأنصاري ٢٧١. ويشعر إليه ما في الوسائل ٢١٦/١٨.

ثبوته ظاهراً، فما ادّعي عليه لم يحلف على نفيه لأنّه مجهول له،  
فلو حلف لا بدّ وأن يحلف على نفي العلم. ومن هنا علم أنّ استثناء ما إذا كان الدعوى  
فعل الغير من الحلف على البتّ وكون الحلف هناك على نفي العلم لا وجه له؛ لأنّه قلماً  
يتّفق فعل الغير عن وجود أصل أو أمانة فيه. فلا بدّ أن يكون الحلف على البتّ مطلقاً  
غالباً.

والحاصل أنّ الإشكال من جهتين :

إحدهما: الإشكال في الفرق بين أن يكون متعلّق الدعوى فعل الغير أو فعل نفسه  
حيث حكموا بالاكْتفاء على الحلف على نفي العلم في الأوّل وعلى البتّ فقط في الثاني؛  
حيث إنّ إن كان المتعبر في جواز الحلف، العلم الحقيقي بالواقع، فلا فرق بين أن يكون  
متعلّق الدعوى فعل الغير أو فعل نفسه في كون الغالب فيهما عدم العلم القطعي من كلّ  
الجهات، فلا بدّ وأن ينسحب باب الحلف غالباً، أو يعتبر الحلف على نفي العلم في كليهما،  
وإن كان المتعبر العلم به ولو ظاهراً من جهة أمانة أو أصل فلتعتبر اليمين البتّيّة في كليهما  
إذ قلماً يتّفق انفكاك فعل الغير عن أصل من الأصول.

ثانيتهما: الإشكال في أنّه إن اعتبر العلم الحقيقي في جواز الحلف كما ظاهر أدلّته<sup>(١)</sup>  
وأدلة الشهادة<sup>(٢)</sup> فينسحب باب الحلف غالباً في الدعاوي مطلقاً، أو في خصوص ما تعلّق  
بفعل نفسه، وإن اعتبر الأعمّ من الحقيقي والشرعي الظاهري فمع أنّه مخالف لظاهر الأدلّة  
يلزم غالباً، ورود الحلف على نفي غير ما ادّعي عليه، إذ المدّعي مثلاً يدّعي ثبوت الحقّ  
واقعاً والمنكر لما كان مستنده الاستصحاب أو البراءة يحلف على نفيه ظاهراً. فلم يكن  
حلفه وارداً على المدّعي به مع لزوم وروده عليه حتّى يكون ذاهباً به .

ويمكن أن يقال: إنّ يعتبر في الحلف البتّ والجزم بمتعلّقه، ولكن؛ الجزم بما تعلّق به  
الدعوى من الجهة؛ فإنّ جهات الجهل والعلم بالواقع وأسبابه مختلفة؛ فإنّ الزوجة لو

١- يستظهر ذلك من التغليط المعمول في كيفية إخلاف الأخرس وغيره ( وسائل الشيعة ١٨/ ٢٢٢ ) ومن قوله

عليه السلام: وله عليهم يمين علم (نفس المصدر ١٣/ ١٤٠).

٢- وسائل الشيعة ١٨/ ٢٥٠، باب أنّه لا تجوز الشهادة إلّا بعلم.

ادّعت على زوجها بأنّي لست زوجتك مثلاً، والزوج ينكره فكونها زوجته أوليست بزوجه؛ تارةً يكون من جهة أصل وجود العقد أو عدمه. وتارةً يكون من جهة صحته أو عدم صحته. وتارةً يكون من جهة ارتدادها أو عدمه. وتارةً يكون من جهة حرمتها برضاع أو نسب أو عدمهما. فهذه جهات يستند إليها المدّعي والمنكر في الدعاوي.

فنقول: كلّ جهة يدّعي المدّعي الشيء بتلك الجهة والسبب، ويكون المنكر منكراً له بتلك الجهة يعتبر أن يقطع المنكر بنفي المدّعي به بتلك الجهة إذا حلف ولا يلزم القطع به من جهات آخر أيضاً. إذ ليست هي بمتعلّق الدعوى ولا بمتعلّق الإنكار، فإذا ادّعت الزوجة عدم الزوجيّة من جهة عدم العقد وأيقن المنكر وجوده، فيجوز له الحلف على ثبوت الزوجيّة بتلك الجهة، وإن كان من جهة أخرى لا يعلم زوجيّتها.

و حينئذٍ نقول: إنّ الغالب في فعل النفس كون الجهة المدّعي به معلومة بخلاف فعل الغير، فإنّ جهاته غالباً مجهولة، فارتفع الإشكالات بأسرها.

فتخلّص أنّ لهذه الغلبة قد حُكِمَ بالاكْتفاء على يمين نفي العلم فيما كان متعلّقه نفي فعل الغير. هذا مع ورود الخبر على ذلك بهذا المضمون<sup>(١)</sup>: «إنّ الرجل مات فادّعى رجل عليه الدين وأعطى الرهن بالورثة؟ قال: عليه البيّنة واليمين لا دّعائه على الميت، وإن لم يكن له بيّنة واعترف بجهل الورثة به، فلا يحلف الورثة وإلاّ فله عليهم يمين علم يحلفون بالله إنّهم لا يعلمون له عليه حقّاً»، فثبت تشريع الحلف على نفي العلم في الجملة أي في نفي فعل الغير.

ثمّ إن قدرنا إثبات القول بعدم الفصل بينه وبين ما لو كان متعلّقه ثبوت فعل الغير فهو، وإلاّ فلنكتفي بمورد الخبر<sup>(٢)</sup>. وإذا ثبت تشريعه في الجملة، فهل هو كاليمين البتّي يكون فاصلاً للدعوى ولا يجوز للمدّعي بعده الدعوى وإقامة البيّنة. ولا يجوز له التقاض أيضاً

١- نفس المصدر ١٣/١٤٠.

٢- وفي الجواهر ٤٠/٢٥١ بعد أن نقل هذا التفصيل عن الشيخ الطوسي، حكى في ذيله عنه: وإن شئت اختصرت ذلك وقلت: الأيمان كلّها على القطع إلاّ ما كانت على النفي عن الغير فإنّها على العلم.

لأنه ذهب بحق المدعي<sup>(١)</sup> كما في الحلف البتّي، أو لا؟ بل هو فاصل في الجملة بمعنى أنه يحكم له على يمينه ولكن للمدعي إقامة البيّنة إذا وجدها؛ كما يحكم على الغائب ولكنه إذا جاء فعلى حجّته أولاً<sup>(٢)</sup>، بل هو ليس بميزان أصلاً غاية الأمر أنه يرفع عن الحالف الحكم بالنكول ولزوم الردّ، فلا يحكم عليه بالنكول ولا يلزم بردّ اليمين ولكن الدعوى على ما هو عليه، فللمدعي المطالبة أيضاً وإقامة البيّنة .

أمّا إنّه كاليمين البتّي فموقوف على كونه داخلاً في أدلة الميزان من مثل قوله: «البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر» أي من أنكر الدعوى بأن ينفيها. وقول «لا أعلم» غير نافٍ لها، فكيف يكون اليمين عليه فاصلاً للدعوى؟

نعم يفصل دعوى العلم لكونه منكراً بالنسبة إليها فالظاهر من إطلاق الأدلة انصرافه إلى اليمين البتّي ولا أقلّ من الشكّ فيه، فالأصل عدم كونه فاصلاً. فلا بدّ من النظر إلى دليل مشروعيّته، كمثّل ما مرّ من جوازه في مورد الدعوى على الميّت بعد عدم اعتراف المدعي بعدم علم الوارث. والظاهر؛ أي القدر المتيقّن منه فصل الدعوى بذلك ما لم يقيم المدعي بيّنة. وأمّا فصلها بمعنى عدم جواز إقامة البيّنة للمدعي بعد ذلك، فلا دلالة فيه كما لا يخفى<sup>(٣)</sup>.

ثم إنّ الرواية كانت في مورد نفي فعل الميّت وإثبات فعله أو نفي فعل نفسه أو إثباته إذا كان مجهولاً، فهل يجوز له الحلف على نفي العلم أولاً؟ فمנוط بإحراز القول بعدم الفصل الذي يعبر عنه بالإجماع المركّب و عدمه، فلولم يثبت ففي جواز الردّ أي ردّ اليمين إلى المدعي حينئذٍ مشكل، لعدم توجّهه إليه وكذا الحكم بنكوله.

نعم لو قلنا بجواز ردّه و لم يرّد فلا يبعد الحكم بالنكول حينئذٍ فتأمل. ففي ذلك كلّه توقف الدعوى أو يقيم البيّنة.

١- و روايات الباب كثيرة فليُنظر: وسائل الشيعة ١٨/١٧٨ - ١٨٠.

٢- جواهر الكلام ٤٠/٢٠١ وفيه: روى مرسله ابن دراج في المسألة.

٣- نفس المصدر ٤٠/٢٢٠ - ٢٢١.



## [حكم الدعوى على الوارث لو ادّعى الحقّ على أبيه]

مسألة: لاشبهة في سماع الدعوى على الوارث لو ادّعى الحقّ على أبيه الميّت التارك المال للورثة، المنحلّ إلى دعاوي ثلاث: دعوى الحقّ، والموت و أنّه ورّث لولده أموالاً، ومعنى سماعها مطالبة الجواب من الوارث، فإنّ أجاب بالإنكار، فتارةً ينكر الواقع بنفي الحقّ عن أبيه، و تارةً ينكر العلم به. و عند إنكاره العلم فالمدّعي تارةً يعترف بجهله، و تارةً يدّعي أنّه يعلمه، و تارةً لا يدّعي العلم ولا يعترف بالجهل أيضاً لجهله بحاله. فإنّ أنكر الواقع فمقتضى القاعدة أن يحلف على البتّ. و إن أنكر العلم واعترف المدّعي بجهله، فلا يمين عليه قطعاً كما أنّه لو ادّعى العلم عليه فلا إشكال في حلفه على نفي العلم.

إنّما الإشكال في صورة عدم اعترافه بالجهل و ادّعائه العلم، و الوارث ينكر العلم. قد يدّعى أنّه يحلف على نفي العلم لإطلاق ما مرّ من مضمون الخبر؛ و هو «أنّ المدّعي إن اعترف بجهل الوارث، فلا يمين و إلّا فله عليهم يمين علم»<sup>(١)</sup>، فإنّه يشمل غير صورة الاعتراف؛ سواء ادّعى العلم عليه أو لا.

و لا يعارض بما في خبر عبدالرحمن من أنّ المطلوب بحقّ إن كان ميّتاً، فعلى المدّعي البيّنة واليمين و إلّا فلاحقّ له،<sup>(٢)</sup> فإنّ الظاهر منه كونه في مقام الفرق بين المدّعي على الحيّ و المدّعي على الميّت من حيث الميزان، وليس في مقام تعرّض حال المدّعي عليه، و إلّا فقد يكون له الحقّ في صورة عدم البيّنة أيضاً نصّاً و فتوى، فكيف يقال إنّ لا حقّ له؟ فتأمّل.<sup>(٣)</sup>

٢- نفس المصدر ١٨/١٧٣.

١- وسائل الشيعة ١٣/١٤٠.

٣- هذه المسألة مبسّطة البحث في مبسوط الشيخ ٨/ و حكاه صاحب الجواهر و أشبع الكلام حولّه ثمّ اعترف بكون أمر المسألة غير منقّح عندهم، و إن كان هو حقّقها أخيراً. فليراجع: جواهر الكلام ٤٠/٢٤٩-٢٥٣.

## [توجّه الدعوى على العبد]

مسألة: لاشبهة في توجّه الدعوى على العبد؛ سواء كان مالياً أو جنائياً، كالحرّ، من غير فرق إلا أن بعد ثبوت الحقّ عليه يتّبع عتقه و ينتظر حرّيته، كما أنّه لا شبهة في توجّه الدعوى عليه على مولاه، فعلى المولى الحلف على نفي العلم في نفي فعله و على العبد اليمين على البتّ.

والحاصل أنّ في العبد حيثيتين: حيثيّة نفسه و ذمّته منه، و حيثيّة ماليّته لمولاه، فلا ينفذ إقرار العبد بما يتعلّق بمولاه إلا بعد العتق، بل كلّما ثبت عليه بإقراره أو بيمينه أو بنكوله أو ببيّنة المدّعي فيتّبع عتقه، وإن يثبت عليه بإقرار المولى و إقامة البيّنة أو غير ذلك بأن يكون طرف الدعوى مولاه، فكلّما كان من حيث نفسه كالقصاص، فلا ينفذ، وإن كان من حيث الماليّة فيؤخذ من المولى.<sup>(١)</sup>

## [لا يمين في الحدّ]

مسألة: المشهور أنّه لا يمين في الحدّ.<sup>(٢)</sup> لا يخفى أنّ [هـ] تارةً يكون لنفي الحدّ، كمن ادّعى «أنّ فلانا قذفني» و هو منكر له و لا بيّنة للمدّعي، فيمين المدّعي عليه ينفي الحدّ لو كان، أو كمن يدّعي عند الحاكم «أنّ هذا قدزنا»، فيكون يمين المنكر نافياً. و قد يكون مثبتاً له، كاليمين المردودة في الصورتين، بل في الصورة الأخيرة تكون المردودة مثبتاً على المدّعي عليه، و نافياً عن المدّعي حدّ القذف.

و قد يفصل بين النافي و المثبت فيما إذا كان فيه حقّ آدمي، كحدّ القذف. فلا يخفى أنّ في حقوق الله لا يمين لعدم تحقّق الدعوى بالنسبة إليها و لا خلاف و لا إشكال في ذلك. إنّما

١- للمسألة صور هي أنّ مورد الدعوى إمّا مال و إمّا جنائية، و المال إمّا عين أو دين. و في كلّ ذلك إمّا ينكر العبد و المولى كلاهما و إمّا يقرآن و إمّا يختلفان، و معلوم أنّ الحكم فيها مختلف. أشير إلى بعضها في: جواهر الكلام ٢٥٦-٢٥٣/٤٠. ٢- جواهر الكلام ٢٥٧/٤٠، وسائل الشيعة ٣٣٦/١٨.

الخلاف في مثل حدّ القذف الذي فيه شائبة من حقّ الإنسان، فنسب إلى الشيخ القول<sup>(١)</sup> بكون اليمين مثبتة له و لا يمين في النفي. و التحقيق إيراد ما ورد من الأخبار و يتّبع دلالتها.

فمنها: النبوي: «لا يمين في حدّ»<sup>(٢)</sup> الذي ظاهره العموم لكلّ حدّ و لكلّ يمين نافية كانت أو مثبتة.

و منها: «لا يستحلف صاحب الحدّ»<sup>(٣)</sup> يحتمل أن يكون المراد من عليه الحدّ، فيكون اليمين النافية، أو من له الحدّ. فيكون اليمين المردودة المثبتة إذا كان «لا يُستحلف» مبنياً للمفعول، أمّا إذا كان مبنياً للفاعل فيكون المراد الحلف النافي للمنكر كما لا يخفى.

و منها: «أتى رجل لأمير المؤمنين - عليه السلام - برجل، فقال: هذا قذفي و لم يكن له بيّنة» أي للآتي، كما هو الظاهر بناء على كونه بيان حال، من الراوي يعني أبا عبد الله - عليه السلام - ويحتمل أن يكون مقول قول الآتي أي «لا تكون بيّنة للقاذف»، فقال الآتي: بناء على الأوّل: «استحلفه» لكونه حسب الظاهر منكراً. و قد يقال: [إنّ] فاعل «قال»: هو الآتي أيضاً بناء على الاحتمال الثاني و لكنّه لا وجه له؛ إذ لو كان قوله: «و لم تكن له بيّنة» مقول قول الآتي و كذا «استحلفه»، استهجن بل لا وجه لتوسيط قوله: «فقال» بينهما، كما لا يخفى. فلا بدّ على الاحتمال الثاني أن يكون فاعل «فقال» هو المأتي، فيكون «استحلفه» ردّاً لليمين على مدّعي القذف. «فقال عليه السلام: لا يمين في حدّ» فالظاهر من المورد هو اليمين النافية لحدّ القذف، و إن كان المورد لا يخصّص عموم اللفظ إذا كان عاماً و مطابقاً للأصل كما فيما نحن فيه.

و منها: إنّ رجلاً استعدى عليّاً عليه السلام، فقال: إنّهُ افترى عليّ، فقال للرجل المدّعي عليه: «فعلتَ ما فعلتَ» أي ما نُسب إليك؟ «فقال: لا: فقال للمستعدي: ألك بيّنة؟ فقال: مالي بيّنة فأحلفه لي»، حيث إنّهُ منكر للقذف و الافتراء. «فقال عليه السلام: ما عليه يمين»<sup>(٤)</sup> و

٢- جواهر الكلام ٢٥٨/٤٠، وسائل الشيعة ٣٣٦/١٨.

١- المبسوط ٢١٥/٨-٢١٦.

٤- وسائل الشيعة ٢١٩/١٨.

٣- جواهر الكلام ٢٥٩/٤٠.

يمينه نافية أيضاً، فليس لنفي اليمين المثبتة عن الحدّ إلّا الأوّلان لعمومهما، بل الثالث أيضاً. وحيث لا يمين على المنكر، فلا ردّ له أيضاً، فيدلّ الرابع على نفي اليمين المثبتة بالالتزام. فتأمّل.

وكذا لا يثبت بنكرال منكر السرقة، القطع ولكن يثبت به المال المدّعى عليه. وكذا الوردّ اليمين إلى المدّعي وحلف، لأنّه لا يمين في الحدّ، بل قد يقال بعدم ثبوت الحدّ بها ولولم يكن مثل لا يمين في الحدّ أيضاً، لاحتمال عدم كون موضوع القطع السرقة الواقعيّة حتّى يثبت بمطلق الطريق، بل موضوعه السرقة من طريق خاصّ؛ كالبيّنة دون اليمين، فإذا احتمل ذلك فلا يصار إلى ثبوته باليمين لكونه على خلاف الأصل.

وفيه أنّ الظاهر من قوله تعالى: «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...»<sup>(١)</sup> هو الواقع.

فالأولى أن يقال: إنّ اليمين ليس من الطرق الكاشفة عن الواقع، بل ليس إلّا صرف الموضوعيّة وأنّه سبب لإذهاب الحقّ كما في الأخبار.<sup>(٢)</sup> بعبارة أخرى قد جعل اليمين سبباً لذهاب الحقّ الواقعيّ ولم يعتبر جهة كشفه عن الواقع أصلاً، فإذا كان كذلك فلا يثبت به واقع السرقة وإن كان ذاهباً بالمال، لأنّ السرقة تثبت ولكن يفكّك بين آثارها كما هو واضح، ولأجل ذلك لا يمين في الحدّ. وحيث لا طريقيّة له إلى الواقع، فلا يثبت به الحدود ولا ينفي. فتأمّل واستقم.<sup>(٣)</sup>

### [لو أقام بيّنة بعد الاستحلاف]

مسألة: لو لم يقم البيّنة واستحلف المنكر فبدى [له] أن يقيمها قبل أن يحلف، فهل له ذلك؟ وجهان: من إطلاق الأدلّة والاستصحاب، ومن منع الإطلاق وتعارض استصحابه باستصحاب جواز اليمين للمنكر وكونه مُذهباً لحقّ المدّعي، وإنّاطتهما بكون البيّنة على

١- المائدة/ ٣٨.

٢- وسائل الشيعة ١٨/ ١٧٩ وفيه: ذهبت اليمين بدعوى المدّعي.

٣- ولا يخفى أنّ ثبوت السرقة وغرامة المال بمجرد نكول المنكر أوّل الكلام، بل قد عرفت أنّه إمّا يحتاج إلى حكم

القاضي أو إلى التماس المدّعي حكم القاضي.

المدعي حقاً له أو حكماً عليه لوجه له ؛ بداهة كونه حكماً ، كما مرّ في اليمين المردودة .  
وكونه حكماً لا يقتضي جواز الرجوع كما عرفت . لكن الحق سلامة استصحاب جواز  
إقامة البيّنة قبل الحلف من التعارض ؛ لأنّ جواز اليمين للمنكر بعد الاستحلاف لم يعلم  
ثبوته على نحو الإطلاق أو على نحو التقيّد بعدم إقامة البيّنة وكونه [المدعي]  
مستحلفاً بالفعل . فلا استصحاب في طرف المنكر . وبمثل ذلك يقال في بذل اليمين بعد الرد  
أيضاً . فتأمّل .<sup>(١)</sup>

### [حكم الأمور التي لا تعلم إلّا من قبل المدعي]

مسألة: لا يخفى أنّهم ذكروا في غير واحد من الفروع أنّ المدعي يُسمّع قوله ، و يقبل  
منه بيمين . و جامعها الأمور التي لا يعلم إلّا من قبله أو يعسر الاطلاع عليه لغير المدعي  
ولادليل في كلّ مورد<sup>(٢)</sup> منها بالخصوص إلّا مثل الأمانة حيث ورد: «ما على الأمين إلّا  
اليمين» فلا بدّ من تأسيس قاعدة يرجع إليها عند الشكّ و عدم الدليل .  
فنقول: مثل قوله: «إنّما أقضي بينكم بالبيّنات والأيمان»<sup>(٣)</sup> هل له إطلاق في أنّ كلّ من  
البيّنة و اليمين إنّما هو على كلّ من المدعي و المنكر ، فيكون قوله: «البيّنة على المدعي  
واليمين على من أنكر» عند تمكّنهما تقييداً له بحيث لو لم يتمكّن المدعي من البيّنة  
ولا المنكر من اليمين ، كما فيما نحن فيه - حيث إنّ المفروض لايّنة للمدعي ولا يعلم إلّا  
من قبله فلا يتمكّن المنكر أيضاً من اليمين - كان على المدعي اليمين بمقتضي إطلاق  
«إنّما أقضي» أو لا؟ بل في مقام الإجمال و بيان: إنّني لأحكم بالحدس والظنّ و مشتهى  
النفس . فيكون قوله: «البيّنة على المدعي...» تفصيلاً و بياناً لذلك الإجمال .  
الظاهر هو الثاني لأنّنا لانفهم منه الإطلاق عند ملاحظتهما معاً ، بل نفهم أنّ قوله: «البيّنة

١- ولا يبعد دعوى شمول قوله ﷺ: «البيّنة على المدعي و اليمين على من أنكر» هذا المورد أيضاً ، فللمدعي إقامة البيّنة حتّى بعد انصرافه و قبل حلف المنكر .

٢- في الأصل: «في كلّ مورد مورد منها بالخصوص» . ومعنى الكلام يستقيم بواحد منهما أيضاً . و الفروع التي تكون  
بهذا الجامع مذكورة في: جواهر الكلام ٢٦٤/٤٥ .

٣- وسائل الشيعة ١٨/١٦٩ .

على المدّعي» شرح لذلك.

وكذا الظاهر عدم الإطلاق، لمثل ماورد أن نبياً شكى إلى ربّه القضاء، فقال: كيف أقضي بمالم ترّ عيني ولم تسمع أذني؟ فقال تعالى: اقض بينهم بالبيّنات و أضفهم إلى اسمي يحلفون به»<sup>(١)</sup>، لأنّه في مقام أصل تشريع القضاء بهما وعدم انحصاره بالعلم كما لا يخفى. نعم لو حصل القطع بانحصار الميزان فيهما و حصل القطع بأنّه يقبل قول المدّعي في تلك الموارد بلا بيّنة، و حصل بأنّه لا قضاء إلّا بالميزان ينتج أن يمين المدّعي حينئذٍ على القاعدة.

أمّا الثالث؛ فلا إشكال فيه، بل ضروري عدم جواز القضاء بلا ميزان شرعي. و أمّا الأوّل: فكذلك أيضاً لتظاهر الأخبار في الانحصار باليمين و البيّنة، كما سمعت سيّما الخبر الأخير. فلا شبهة في أنّه بعد انتفاء العلم ينحصر الميزان بهما. و أمّا النكول فهو اليمين لأنّ اليمين ميزان وجوداً و عدماً مع القدرة عليه. و أمّا الثاني أي قبول قول المدّعي بلا بيّنة، فإن ثبت إجماع عليه فهو، و إلّا ففيه إشكال<sup>(٢)</sup>.

وقد يقال: بردّ المنكر يمينه الذي لا يقدر عليه فهو إمّا ينكل أو يحلف فيحكم عليه أو له.

و فيه أن اليمين لا يتوجّه إليه و يمتنع عليه أن يحلف شرعاً، فلا يمين له حتّى يردّ، فلو لم يثبت قبول قول المدّعي بلا بيّنة فلا بدّ من إيقاف الدعوى حينئذٍ لعدم الميزان ولا قضاء إلّا بالميزان.

وقد يقال: إنّّه لو لم يقبل قوله بيمينه لزم خلود الغاصب المدّعي لتلف العين في الحبس لو فرض صدقه، والتالي باطل لقوله: «لا ضرر»<sup>(٣)</sup> و كونه مغلّداً في الحبس ضرر عليه، لكن لا يخفى أنّه لا يقتضي تعيين قبول قوله بيمينه، بل يضرب و يحبس حتّى يحصل العلم بأنّ

١- وسائل الشيعة ١٨/١٦٧.

٢- لا يبعد دعوى الإجماع في بعض تلك الفروع في الجملة مع الاستناد إلى قاعدة: قبول دعوى المسلم المحمول

٣- من لا يحضره الفقيه ٣/٧٦.

على الصّحة قولاً و فعلاً.

ادّعاءه التلف ليس لعناد، فإذا تعذّر عليه العين أعطى قيمتها. فتأمّل.

## [لواذعي الوارث لمورّثه مالاً على غيره]

مسألة: قيل: ولواذعي الوارث لمورّثه مالاً على غيره سمعت دعواه، سواء كان عليه دين يحيط بالتركة أولاً، وقد يفصل بين مالو لم يكن عليه دين كذلك وبين ما كان؛ فيسمع في الأوّل دون الثاني. ومنشأ التفصيل: أنّ التركة هل تنتقل إلى الورثة مع الدين المستغرق أولاً؟ فعدم سماع الدعوى مبني على عدم انتقاله إلى الورثة. فينبغي أولاً تحقيق تلك المسألة فنقول:

ملخص القول في مناط ذلك هو تشخيص البعديّة في قوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ»<sup>(١)</sup> هل الظاهر منه أنّ أصل ملكيّة التركة للورثة على سهامهم هو بعد إفراز الوصيّة والدين أولاً، بل أصل الملكيّة تحصل قبل، لكن استقرارها إنّما بعد الوصيّة والدين؟ والظاهر هو الأوّل كما لا يخفى. والقول بظهورها في الثاني، وإنّما الوصيّة مقدّمة على أصل الملك إنّما هو من دليل خارج؛ كما عليه الجواهر،<sup>(٢)</sup> لا وجه له، لأنّ الظاهر كما ذكرنا هو كون أصل الملكيّة فيما عد الوصيّة والدين.

ولو سلّم عدم ظهوره فيه أيضاً، فما دلّ على ذلك في الوصيّة تدلّ في الدين أيضاً، بداهة عدم اختلاف البعديّة في الوصيّة والبعديّة في الدين، فتكون تلك الأدلّة الخارجيّة قرينة على إرادة ذلك من الآية لولا ظهورها في نفسه؛ للقطع بعدم انفكاك الوصيّة والدين في كون ملكيّة التركة بعدهما بعديّة واحدة.

١- النساء / ١١.

٢- صرّح في جواهر الكلام ٢٦٧/٤٠: «أنّ الأقوى انتقالها إليه مطلقاً. وقد أشبعنا الكلام في كتاب الحجر» راجع في تفسير الآية وكشف الدليل الخارج: مجمع البيان ١٥/٢، كنز العرفان في فقه القرآن ٩٣/٢. وراجع أيضاً: وسائل الشيعة ٤٠٦/١٣.

## [معنى أن ثلث المال للميت وأن ما تركه الميت فلو ارثه]

وقد يستدل على أن جميع التركة قبل أداء الدين والوصية يصير ملكاً للورثة بالعمومات الواردة؛ بأن ما تركه الميت فلو ارثه.<sup>(١)</sup> وقد يجاب بأن «اللام» يفيد الأعم من الملكية، ويمكن أن يجاب بانصراف التركة إلى غيرهما، كما لا يبعد.

وقد يستدل أيضاً بأن مقدار الموصى به أو الدين من المال لو لم يكن في ملك الوارث لزم كون الملك بلامالك، وهو غير معقول؛ أمّا اللزوم فلائنه لا يصير ملكاً للغريم والموصى له إجماعاً. وليس ملكاً لله بأن يكون داخلاً في المباحات التي لكل أحد التصرف فيه قطعاً، وللميت؛ لأن الملكية عرض يقتضي وجود موضوع وقدرار الميت من البين. فتعين أن يكون للوارث وإلّا لزم ما ذكرنا.

وفيه: أن الملكية وأمثالها من الزوجية والوكالة والوصاية وغير ذلك ليست من الأعراض حتى يحتاج إلى موضوع موجود، بل من الأمور الاعتبارية المنتزعة من الواقعات، واعتبارها بيد العرف والعقلاء. ولا شك في اعتبار العقلاء وانتزاعهم مالكية الميت حال موته، كاعتبارهم الزوجية والأبوة والبنوة والأخوة حال الموت. ولذا يجوز تغسيل أحد الزوجين الآخر حال موته، فإذاً لا دليل على امتناع مالكية الميت فيستصحب عند الشك.

هذا مع ما ورد من الأخبار<sup>(٢)</sup> بأن ثلث المال للميت؛ الظاهرة في كونه ملكاً له، لكن لا دلالة فيه. فتأمل.

والحاصل أن الملكية اعتبار من العقلاء والشرع، لا ينوط إلا بوجود منشأ انتزاع لها؛ كمملوكية المنافع المتجددة بعد ذلك فإنها تنتزع من مملوكية العين مع عدم وجردها وعدم وجود المنافع. فالمالكية أيضاً كالمملوكية. فلا مانع من اعتبار المالكية للميت. وقد يستدل أيضاً لا انتقال ما يقابل الدين من التركة إلى الوارث بأنه لو لم ينتقل إلى



الوارث بعد موت المورث ؛ فلو أبرأ الدائن أو تبرّع بأدائه أجنبيّ لزم عدم اشتراك ابن الابن لعمّه في إرثه مع أنّه شريك له فيه إجماعاً .

توضيحه: أنّه لو مات الجدّ و عليه دين ثمّ مات أحد ولديه و بقي لولده الميّت ابن، فأبرأه الدائن، أو تبرّع به غيره، فلو قلنا بأنّ ما قابل الدّين باقي على ملك الجدّ، فحين التبرّع ينتقل إلى ابنه الحي فقط لعدم وارث له غيره حينئذٍ، مع أنّ ابن الأخ شريك معه إجماعاً. فمن شراكته معه يستكشف أنّه انتقل ذلك إلى الوارث حين موت الجدّ .

والجواب أنّه لا يستكشف منه ذلك لجواز أن يكون قدورث الوارث هذا المعنى ؛ أنّه لو زال المانع - أي حقّ الدائن - فهو يملكه ، كما كان هذا المعنى للجدّ أيضاً، فقد ورث الجدّ هذا المعنى لولديه. فإذا مات أحد الولدين يرث منه وارثه هذا المعنى. فإذا زال المانع يصير وارث الابن شريكاً لعمّه، نظير الصيد في الشبكة بعينه، فإنّ الوارث يرث من مورّثه أنّه لو ألقي فيها صيد يملكه، كما كان هذا المعنى لمورّثه، وكلّ ما تركه الميّت فلوارثه.

قلت: و لا يخفى الفرق بينهما؛ إذ في مثال الشبكة قد أوجد المقتضي للملكيّة فهناك يصحّ أن يقال: إنّّه لو ألقي فيها صيد لكان ملكاً له، فقد ترك هذا المعنى لوارثه، بخلاف ما نحن فيه، إذ المالك قد أوجد المانع عن الملكيّة. وأمّا التبرّع والإبراء فإنّما هو بفعل الغير، لم يكن للمالك دخل فيه، فلا يصحّ أن يقال: إنّّه ورث لوارثه أنّه لو تبرّع الغير يملك ما قابل الدّين. فإنّه نظير أن يقال: إنّ الجدّ كان له أنّه لو وهب له الغير ماله؛ أن يقبله و يملكه، فترك هذا المعنى لوارثه مع أنّه بالبدهة لا يرث ذلك بل له أن يقبله ابتداءً.

ويمكن أن يقال: إنّ العين لا ينتقل إلى الوارث عند الموت لكنّه ينتقل إليه عند التبرّع ولو كان ميّتاً؛ لما عرفت من صحّة اعتبار المالكيّة للميّت، فينتقل منه إلى ابنه الحيّ. وأمّا كون الوارث حينئذٍ خصوص الأخ فإنّما هو في غير المقام؛ بل لعلّه في ما إذا لم يكن لأخيه الميّت وارث. فتأمّل.

و كيف كان فاستكشف ذلك من مجرد الإجماع على اشتراكهما في الإرث محلّ إشكال .

وقد يستدلّ أيضاً للوجه الأوّل - أي حصول الملكيّة للورثة في ماعدا الوصيّة والدّين

- [ب] - قوله في من أوصى بإخراج الزكاة: «يخرج ذلك من جميع المال إنما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس للورثة شيء حتى يؤدّوا ما أوصى به من الزكاة»<sup>(١)</sup> ولا يخفى ما في دلالة؛ إذ ما عدا الدين للورثة، فلا بدّ من حمله على خلاف ظاهره - أي ليس لهم شيء ممّا يقابل الزكاة - كما أنّه لا بدّ من التصرف على الوجه الآخر أيضاً: بأنّه «ليس تستقرّ للورثة ملكية شيء حتى [يؤدّوا ما أوصى به من الزكاة]، مع أنّ التصرف الثاني أقرب كما لا يخفى من مناسبتة للكلمة: «حتى».

وقد يستدلّ أيضاً بقوله في دية: «إنّه يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم إذا لم يكن على المقتول دين»<sup>(٢)</sup> فمفهومه أنّه: إذا كان عليه دين لا يرثها جميعها، بل ما لا يقابله. وليس مفهومه: أنّه لا يستقرّ إرثها لهم قبل أداء الدين.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ مفهومه الصريح هو عدم إرثهم للدية إذا كان عليه دين. فلا بدّ من التصرف في المفهوم أيضاً على الأوّل. ولكنّ التصرف بأنّ المراد عدم إرث ما يقابل الدّين أقرب من الحمل على عدم الاستقرار كما لا يخفى. فتلخّص أنّ لهذا القول لا مستند يعتمد إلّا ظهور الآية، وكذا للقول الآخر لا معتمد يصحّ إلّا قوله: «ما تركه الميّت لورثته» أو «فلوارثته».

أمّا ظهور الآية فكما عرفت ممّا لا إشكال فيه، لأنّ قوله تعالى: «بعد وصيّة» تقييد لقوله: له الثلث والرّبع وغير ذلك من السهام. ولا شبهة في ظهور «اللام» في الملكية فتكون ملكيّة السهام بعد الوصيّة والدّين بحسب المرتبة. ومعنى كونها بعدهما في المرتبة كونها متعلّقة بما عداهما، لا أنّ «البعد» بمعنى «ما عدا» حتى يكون تصرفاً في ظاهره، فيعارض بالتصرف في لام: «له»، كما كان يتراءى ذلك من الأستاذ دام ظلّه، بل بمعنى نفسه. وفي الحقيقة يكون قيداً لنفس السهام، لا لملكيتها. فالمعنى: أنّ له الثلث - مثلاً - لكنّ؛ الثلث الذي بعد الوصيّة، أي الباقي بعدها، لا الثلث قبل الوصيّة والدّين؛ حتى يكون المراد ثلث الجميع. وليس هذا تصرفاً بل تعبير عن معناه الظاهر فيه بحسب المتعارف كما

لا يخفى.

فاذاً ظاهر الآية - من غير تصرف - هو كون الملكية في ما عدا الوصية والدين. فيكون ملكيتهما باقية على حالها من كونها ملكاً للميت؛ كما عرفت عدم محذور فيه. هذا، مع أنك عرفت مسلمية عدم دخول ما يقابل الوصية في ملك الوارث كما هو مقتضى الأخبار أيضاً<sup>(١)</sup>.

ومن البديهي أن بعديتها فيها وفي الدين على نهج واحد. وإلا يلزم استعمال اللفظ في المعنى المتنافيين من غير جامع بينهما. فلا بد أن يكون الدين أيضاً غير داخل في ملك الوارث.

وأما الخبر<sup>(٢)</sup> فلا ظهور فيه [في] أن جميع التركة - حتى الوصية والدين - للورثة. فيكون إخراجهما تخصيصاً له؛ لما مر من عدم صدق التركة عليهما سيما الوصية فبملاحظة ماورد من أن ثلث المال للميت يتصدق به<sup>(٣)</sup>، وعلى فرض الصدق أيضاً ينصرف إلى غيره، وعلى فرض عدم الانصراف لا يؤخذ بإطلاقه لعدم إحراز كونه في مقام البيان، وعلى فرض الظهور فهو ليس بحيث يقدم على الآية و يتصرف فيها بإرادة الاستقرار، أو الانتفاع أولاً، وثانياً بتخصيصه بغير الوصية. فيكون خلاف ظاهر في خلاف ظاهر كما لا يخفى، مع ارتكاب خلاف ظاهر في الخبر أيضاً بتخصيصه بالوصية. وعلى أي حال، يكون التصرف في الخبر - على فرض تسليم العموم فيه - أولى، بل المتعين.

فثبت أن ما يقابل الدين والوصية لا يدخل في ملك الوارث. وحينئذ هل يسمع دعواه على الغير لمورثه عند ما كان مديوناً بما يحيط به التركة أم لا؟

قيل: يسمع ويثبت بشاهد ويمين. وادّعي عليه الاتفاق<sup>(٤)</sup>.

وفيه - مضافاً إلى إشكال في تحصيل الاتفاق؛ حيث لم يعنون المسألة إلا في عدة

١- وسائل الشيعة ١٣/٤٢٥ و ١٧/٣٩٣.

٢- وهو: «ما تركه الميت فلوارثه» (نفس المصدر ١٧/٥٤٨).

٣- نفس المصدر ١٣/٣٣٠ - ٣٣١.

٤- جواهر الكلام ٤٠/٢٨٢.

كتب معروفة-<sup>(١)</sup>: أنه لا كشف فيه عن رأي المعصوم مع وجود مَنْ يقول بذلك من جهة دخوله في ملك الوارث فيهم، واتفاق من عداه لا يثمر أيضاً كما لا يخفى.

وقد يقال بأن للوارث حقّ متعلّق بدين مورّثه، حيث إنّه في معرض صيرورته ملكاً له عند إبراء الغريم ذمّة الميّت عن دينه، أو تبرّع الغير له فيبقى دين الميّت، ويدخل في ملك الوارث. فلأجل تعلّق حقّه به يسمع دعواه.

وفيه أنه غير مسلم، لما عرفت أنه حكم، لاحق ماليّ - بأن يسقط بالإسقاط أو يصلح عنه - وعلى التسليم ليس له كبرى مسلمة بأنه يسمع دعواه حينئذٍ، مع أن للغريم أيضاً نحو حقّ متعلّق به، فلم لم يسمع منه؟ فأيّ دليل يثبت سماع دعوى الوارث دون الغريم؟ ثم إنهمذكروا أن للغريم إحلّاف المديون. فلوأحلفه ثم أثبت الوارث عليه بالبيّنة - على فرض سماع الدعوى - فهل للغريم أخذه من الوارث أو أن مثل «يمين المنكر ذهب بحق المدّعي» أبطل حقّه مطلقاً، حتّى من الميّت؟

لا وجه لذهاب حقّه مطلقاً؛ لظهور مثله في إبطال حقّه بالنسبة إلى المدّعي، فلا يجوز له مطالبته ولا تقاضه عنه، ولا إحلّافه ثانياً. ولكن لا يبطل حقّه على الميّت، بل يأخذ حقّه من الوارث. بعبارة أخرى: لم يتعيّن حقّه ولم ينحصر في خصوص ذمّة المديون حتّى يذهب اليمين به، بل ماله في ذمّة الميّت. وحيث إن مال الميّت في ذمّة المنكر أيضاً فللغريم حقّ أن يطالبه بدلائل عمّاله في ذمّة الميّت. فإذا حلف المنكر ذهب حقّه هذا، لا غير كما لا يخفى.<sup>(٢)</sup>

### [ ما يقضى فيها بشاهد ويمين ]

مسألة: لا شبهة في جواز القضاء بشاهد واحد مع يمين الخصم عندنا في الجملة

١- شرائع الاسلام ٩٢/٤، جواهر الكلام ٢٦٧/٤٠ و ٢٨٢.

٢- أنظر تفصيل المسألة في: جواهر الكلام ٢٦٧/٤٠ - ٢٦٨ و ٢٨٢ - ٢٨٤.

للإجماع<sup>(١)</sup> والأخبار الكثيرة ؛ من قوله: «إن كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خيراً مع يمين الخصم في حقوق الناس. وأما ما كان من حقوق الله و رؤية الهلال فلا»<sup>(٢)</sup>.

و [نحو] المتضمن لتخطئة علي صلوات الله عليه شريحاً في عدم قضائه بالشاهد واليمين ؛ من قوله: فأتيتك بالحسن، فقلت: هذا واحد و لأقضي بشهادة رجل واحد حتى يكون معه آخر، و قد قضى رسول الله ﷺ بشهادة واحد و يمين...»<sup>(٣)</sup>.

ومن قوله ﷺ: إن رسول الله ﷺ يجيز في الدين شهادة رجل واحد صاحب الدين<sup>(٤)</sup>. وقوله ﷺ: إن رسول الله ﷺ أجاز شهادة النساء مع يمين الطالب في الدين<sup>(٥)</sup>. وقوله ﷺ: إذا شهد لطالب الحق امرأتان و يمينه جاز<sup>(٦)</sup>.

إلا أن الإشكال فيه من جهات: منها أن الترتيب هل يعتبر فيه بأن تكون اليمين بعد الشاهد و تركيته؟ فلو حلف قبل إقامة الشاهد، أو قبل تركيته لا يثمر يمينه، أولاً، بل يجوز تقديم اليمين؟

قد يقال بالأول بملاحظة أن اليمين شرط لقبول شهادة الواحد و حجيتها، أو متمم لها فلا بد أن يؤخر عنها. وفيه ما لا يخفى، إذ مثل تلك الاعتبارات لو سلم تحققها لا يوجب تأخره لأن الشرط و المتمم قد يتقدم كما لا يخفى<sup>(٧)</sup>.

وقد يقال أيضاً: إن المستفاد من أخبار: «إن البيّنة على المدعي و اليمين على من أنكر» أن المنكر لما كانت جهته أقوى - من جهة مطابقة قوله للأصل أو الظاهر - جعلت له وظيفة خفيفة و هي اليمين، بخلاف المدعي فإن جهته لما كانت ضعيفة - لمخالفته الأصل - جعلت له وظيفة قويّة و هي البيّنة. فهاهنا لو جاز تقديم اليمين لكان مخالفاً لما استفيد

١- قال في جواهر الكلام ٢٦٨/٤٠: لا خلاف و لإشكال عندنا في أنه يقضي بالشاهد و اليمين في الجملة و لينظر

أيضاً: وسائل الشيعة ١٨/١٩٢.

٢- وسائل الشيعة ١٨/١٩٥.

٣- نفس المصدر ١٨/١٩٤.

٤- نفس المصدر ١٨/١٩٣.

٥- نفس المصدر ١٨/٢٥٨.

٦- نفس المصدر ١٨/١٩٨، جواهر الكلام ٤٠/٢٥٧.

٧- كتقدم الطهارة على الصلاة مثلاً.

منها بخلاف صورة تأخره ؛ إذ الشاهد الواحد إذا أقيم، قوى جانب المدعي زائداً على قوة جانب المنكر فيكون قابلاً لوظيفته. ولما فرض زيادة قوة جانبه عليه يوجه اليمين إليه دون المنكر، فيجب لأجل ذلك تأخره عن الشاهد و تزكيته.

و فيه ما لا يخفى، إذ يرجع ذلك إلى كون الميزان هو اليمين فقط و أمّا الشاهد فإنما اعتبر لأجل تقوية جانب المدعي و صيرورته قابلاً لوظيفة المنكر، فلا يكون جزء الميزان مع أن صريح هذه الأخبار كونهما - مجموعاً - هو ميزان الحكم كما لا يخفى. فإذا لا وجه لاعتبار الترتيب؛ بل إطلاق هذه الأخبار<sup>(١)</sup> أقوى وجه لعدم اعتباره ؛ لأن مساق سائر أخبار البيّنة، فكما لم يقل أحد بالترتيب<sup>(٢)</sup>، فيما إذا كانت رجل وامرأتان - باعتبار الترتيب بينهما لإطلاق الأخبار - فكذلك هاهنا.

نعم لو حصل الشك من جهة قول بعض بالترتيب<sup>(٣)</sup> ولم يتم إطلاق الأخبار عنده دليلاً، يجب تأخير اليمين لأصالة عدم نفوذ الحكم بدونه ؛ للشك في كونهما عند تقدّم اليمين ميزاناً.

والحاصل أن مقتضى الأخبار هو الإطلاق والترتيب الذكريّ فيها. و تقدّم الشاهد لا يفيد اعتبار التقديم، مع أن في بعض الأخبار<sup>(٤)</sup> أيضاً ذكر اليمين مقدّماً على الشاهد. ومنها أن ما ثبت بالشاهد و اليمين هل هو مطلق حقوق الناس أو خصوص الدّين؟ لاشبهة أن الخبر الأوّل يدلّ على العموم - لما في جمع المضاف، و مقابلته بمثل رؤية الهلال و حقوق الله، و كذا المتضمّن لقضيّة شريح - و أمّا ما فيه من قوله: «في الدّين» - كالسابقين - وقوله: «كان عيّنه» يجيز في الدّين شهادة رجل واحد و يمين صاحب الدّين ولم يكن يجيز في الهلال إلا شاهدَي عدل<sup>(٥)</sup>. فلا يدلّ لفظ «في الدّين» على التخصيص، بل إنّما ذكر بياناً للمورد. وإثبات الشيء لا ينفي ما عداه، سيّما مع مقابلته بمثل الهلال كما

١- إشارة إلى ما حكيناها عن وسائل الشيعة ١٨/١٩٣ - ١٩٥.

٢- كذا في الأصل.

٣- كما عن كشف اللثام بحيث نسبته إلى قطع الأصحاب (جواهر الكلام ٤٠/٢٧٠).

٤- وسائل الشيعة ١٨/١٩٣.

٥- وسائل الشيعة ١٨/١٩٦.

في الأخير<sup>(١)</sup>.

و قد يتوهم ظهور مثل قوله: «يكون له عند الرجل الحقّ وله شاهد واحد؟ قال: كان ﷺ يقضي بشاهد واحد ويمين صاحب الحقّ، وذلك في الدين»<sup>(٢)</sup>، على اعتباره في خصوص الدين لما في قوله: «يقضي بشاهد» من الدوام والاستمرار، وحصر هذا القضاء المستمرّ في الدين، بشهادة قوله: «وذلك في الدين».

و فيه أنّه لا دلالة فيه [على] أنّ أصل القضاء بذلك ينحصر في الدين، بل يدلّ أنّ قضاءه كان في الدين، حيث لم يتفق له غيره. وفائدته حينئذٍ مطابقتها لمورد السؤال حيث إنّ الظاهر من قوله: «له عند الرجل الحقّ» هو الدين.

وكذا قد يتوهم ظهور مثل قوله: يقول ﷺ: قضى بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده»<sup>(٣)</sup>؛ بأنّ قوله: «وحده» ظاهر في تخصيص ذلك القضاء في الدين، [ورد] لما مرّ من أنّ «وحده» أيضاً بيان للمورد، حيث لم يتفق له ﷺ القضاء في غيره، لالمورد أصل القضاء، بل بيان مورد قضائه ﷺ.

ولوقيل بظهورها أيضاً في الاختصاص لما زوحم به ظهور الخبر الأوّل في عمومه لحقوق الناس المفصل بينها وبين حقوق الله؛ حيث لولم يعتبر ذلك الميزان في حقّ من حقوق الناس لكان عليه إخراجها؛ كما أخرج حقوق الله والهلل لكونه في مقام البيان. والظاهر من الحقّ - لولم نقل بظهوره في مطلق ما يوجب التسلّط على الغير حتّى يشمل حقّ القصاص وحقّ القذف أيضاً - هو المال وما ينتهي بالأخرة إليه حسب المتعارف، كما لا يخفى.

وأما ما يدلّ على أنّه ﷺ كان يقضي في الأموال خاصّة، وفي بعضها ذلك بدون لفظ «خاصّة»<sup>(٤)</sup>، فلا يعارض مأمّر من إطلاق الصحيحة. ولكنّ الإنصاف كون ذلك موجباً

١- كذا في الأصل. والظاهر كون المراد منه هو الخبر الأوّل. فتأمل.

٢- وسائل الشيعة ١٨/١٩٣. ٣- نفس المصدر ١٨/١٩٥.

٤- لعلّه إشارة إلى ما سبق من أنّه ﷺ قضى بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده. (وسائل الشيعة

للسكّ. فالأصل عدم النفوذ.

## [ثبوت دعوى جماعة مالاّ بشاهد مع حلف كلّ واحد منهم]

مسألة: ذهب جماعة إلى أن لا تثبت دعوى الجماعة مالاّ مع الشاهد إلاّ مع حلف كلّ واحد منهم. فلوا متنع البعض من الحلف ثبت نصيب مَنْ حلف؛ كما لو ورث جماعة ديناً لأبيهم فحلف واحد مع إقامته الشاهد على نصيبه.

وامتنع الآخرون، فقالوا بأنّ الثابت بحكم الحاكم حينئذٍ مختصّ بمن حلف.<sup>(١)</sup> مع أنّهم قالوا أيضاً بأنّه لو أقرّ بنصيب أحدهم ووفّاه، يشترك جميع الورثة فيه<sup>(٢)</sup>. وهذا لا يخلو عن إشكال، لعدم الفرق بين ما لو أقرّ أو ثبت نصيب أحدهم بالشاهد واليمين.

و تشريح المقام أنّ الورثة كما يشتركون على نحو الإشاعة في نفس العين - لو كانت موجودة - فكذاك يشتركون على هذا النحو لو كان ديناً و كلياً في الذمّة. و لافرق بين الدّين والعين إلاّ أنّ في الدّين يكون تعيين الكلّي، و تشخيصه و جعله خارجياً بيد المديون، و لا يكون كذلك العين لكونه في نفسه مشخصاً و خارجياً.<sup>(٣)</sup>

و أمّا التقسيم بين الشركاء و كون هذا الجزء لواحد و ذاك لآخر فليس بيد أحد إلاّ بيد نفس الشركاء.

ثمّ إنّّه يجوز لأحد الشركاء أن يصالح عن نصيبه بمال فيأخذه عوضاً من غير مداخله لباقي الشركاء فيه. فيكون المديون بمنزلته في كونه شريكاً للباقي. و كذا لو أخذ مالاّ من المديون، تقاصاً عن نصيبه فلا دخل لباقي الشركاء أيضاً في ما أخذه تقاصاً؛ لأنّه معاوضة قهرية شرعية.

لكن إذا أدّى المديون نصيب أحدهم و فاءً لما في ذمّته سواء كان أدائه؛ لإقراره أو

٢- نفس المصدر ٢٨٥/٤٠.

١- جواهر الكلام ٢٧٩/٤٠ و ٢٨٥.

٣- و المسألة ليست خالية عن الإشكال نفياً و إثباتاً. و الأقوال فيها مذكورة في جواهر الكلام ٢٨٥/٤٠-٢٨٦.

مختار صاحب الجواهر هو عدم الفرق.



لإثباته عليه بالشاهد و اليمين من ذلك الواحد، فيشترك فيه الجميع، لأنّه جزء من ذلك الدّين الذي في ذمّته؛ الذي كان للجميع على نحو الإشاعة. فيكون المؤدّي للجميع. وقصدُ المديون بأنّه أداء لنصيبه لا يخصّصه به، بل يتوقّف ذلك على تراضي الجميع، كما لو أدّى نصيب واحد فيما لو كان الدّين محققاً غير متنازع فيه فإنّه لاشبهة في عدم اختصاصه بذلك الواحد، بل يشترك فيه الجميع. فلا فرق بين الدّين والعين في كون كلّ منهما مشاعاً بينهم، و لا في الدّين بين صورة الإقرار بنصيب أحد الشركاء، وثبوته بالشاهد و حلفه، في اشتراك الكلّ في ما يؤدّيه.

إلّا أن يقال: إنّ الحلف كما يذهب بحقّ المدّعي في المنكر، كذلك هاهنا سبب لإثبات حقّ اختصاص للحالف. فالباقي لما لم يحلفوا لم يثبت لهم حقّ بحسب الظاهر. لكن فيه؛ أنّه لا يثبت كونه حقّاً واقعياً له، بل يثبت أنّ له حقّ المطالبة دون غيره من الشركاء، لكنّه إذا أخذ يشترك الجميع كما في صورة الإقرار، فإنّه ليس حقّ المطالبة إلّا للمقرّ له، لكنّه إذا أخذ يشترك الجميع بينه وبين ربّه. والغرض بيان حكم واقعه. والحاصل أن ليس فرق بين صورة الإقرار التي حكموا فيها بالاشتراك و بين صورة ثبوت الحقّ بالشاهد و اليمين التي حكموا فيها بالاختصاص على ما هو المشهور.<sup>(١)</sup> ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً عويصاً<sup>(٢)</sup>، قد ضلّ طريق الخلاص عنه، و هو أنّ الدّين الذي أخذه أحد الشركاء بلا إذن من الباقي كيف يشترك فيها الجميع؟ وهذا يجري في مطلق صور الدّين؛ منها ما نحن فيه الذي يثبت مقدار حقّ أحدهم بالشاهد و اليمين. فإنّه لو أخذ -ولو بمقدار حقّه- فإنّه كما عرفت يشترك فيه الجميع؛ كما لو أقرّ لأحدهم و أخذ المقرّ له بلا وكالة و إذن من الباقي.

وجه الإشكال أنّه يشترط في حصول الملكيّة القبض، و لا يكفي مجرد تعيين المديون. و الشرط لم يحصل حتّى بالنسبة إلى الآخذ، وإلّا يلزم إفراز حقّه المخالف لما

١- نقلنا سابقاً ما في جواهر الكلام ٢٨٤/٤٠ من عدم الإشكال في مسألة ثبوت الدعوى بالشاهد واليمين. و أمّا عدم الفرق بينه وبين مسألة الإقرار فلا يخفى ما فيه من الخلاف والإشكال.

٢- في الأصل: إشكال عويص.

ذهب إليه المشهور، ودلّ الدليل من عدم إفراز حقّه بل يثبت مشاعاً و يأخذه مشاعاً فلا يُفرّز من دون الإفراز من شركائه.<sup>(١)</sup>

والحاصل أنّ الدّين مشاع و حصول ملكيّة المشاع منوط بقبض الجميع أو إذنهم في القبض. فإذا لم يكن هناك قبض من الجميع أو إذن فيه لا يصير الدّين ملكاً لأحد بمجرد أخذه حتّى للآخذ أيضاً؛ لاتمام ما أخذه إذا كان مساوياً لحقّه، ولا بمقدار ما يصير له لو فرض اشتراك الجميع و حصول الملكيّة لهم فيما أخذ. فيكون في هذه الصورة مشاعاً بينه وبين المديون؛ إذ لو كان كذلك لزم إفراز ما فرض مشاعاً بلا إذن من الشركاء. وهو باطل فلا بدّ أن لا تحصل ملكيّة المأخوذ لأحد، حتّى للآخذ فكيف يشترك فيه الجميع؟

### [لو ادّعى أمّ ولد بشاهد و يمين]

فرع: لو ادّعى أمّ ولد بشاهد و يمين ثبت الدعوى لكونها مالاً. ولا يثبت ولدها، لأنّه لا ماليّة فيه. والنسب لا يثبت بالشاهد واليمين، ولكن بمقتضى إقراره يرثه الولد ولا يرث هو عنه.<sup>(٢)</sup>

والضابط أنّه كلّما كان فيه جهة ماليّة فهو يثبت بالشاهد واليمين، لو لم نعمّ الحقوق إلى غير المالي في أخبار الشاهد واليمين.<sup>(٣)</sup>

### [دعوى الورثة وقف مالٍ من أبيهم على الذريّة]

فرع: لو ادّعى الورثة وقف مالٍ من أبيهم على الأولاد بشاهد، فإن لم يحلفوا لا يثبت، و يصرف في جهة الوصيّة والدّين - إن كان - وإن حلفوا عليه فهو وقف، و يترتب عليه أحكام الوقف. وإن حلف بعض دون آخر فلا يتصرّف في خصوص حقّه، ولكن الباقي

٢- جواهر الكلام ٢٨٩/٤٠.

١- المبسوط ٣٤٨/٢-٣٤٩.

٣- وسائل الشيعة ١٨/١٩٢، باب ثبوت الدعوى في حقوق الناس الماليّة بشاهد و يمين.

يتصرف فيه لعدم ثبوت وقفيته.<sup>(١)</sup>

ثم إن الوقف لو ثبت بحلف الجميع فهل يكفي هذا في ثبوته للطبقات اللاحقة أو لا بد من إثباته؟ بعبارة أخرى: هل ثبوته للطبقات اللاحقة من آثار ثبوته للطبقة الأولى أو لا؟ لا شبهة في أن كل طبقة يتلقى ملك الوقف عن ماله، لا عن الطبقة السابقة. فإذا كان كذلك فثبوت ملك الوقف للطبقات في عرض واحد - مع قطع النظر عن تدريجية الزمان - فكيف يكون ثبوته لبعضها أثراً لثبوته للسابق؟ كما أن الشاهد واليمين لبعض لا يثبت الوقف في حصّة الباقي.

والحاصل أنه لو ثبت أن كل طبقة يتلقى الملك عن الواقف، فالظاهر عدم كفاية حلف الطبقة الأولى عن الباقي؛ أمّا المبنى فلأن الواقف إنما يقصد في وقفه جعل الملك لكل طبقة طبقة مرتبة حسب وجود اللاحقة وانقراض السابقة. فالطبقات من حيث سبب التملك - وهو جعل الواقف - في عرض واحد، وإن كانت من حيث حصول الملكية لهم متدرجة ومرتبة.

ولو ظننت أنه في وقفه يقصد وينظر إلى تملك الطبقة الأولى فقط، لكن نحو ملكية يلزم انتقاله بنفسه إلى الطبقة الثانية - فتكون الثانية متلقاة عن الأولى - فهو وإن كان معقولاً و متمشياً عن المالك، لكونه سلطاناً في أمر ما بيده - ولا يتصور تلقي الثانية عن الأولى إلا بهذا التصوير، بدهة أنه لا يكون كتلقي الوراث عن مورثهم؛ إلا أنه ظن يقلعه النظر إلى الواقع؛ من حقيقة جعل الواقفين؛ ضرورة أنهم يوقفون كما ذكرنا. وقد أمضى بقوله عليه السلام: «إن الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها».<sup>(٢)</sup> فتنزع<sup>(٣)</sup> ملكية كل طبقة وتخترع عند وجودها عن نفس جعل الواقف. وهذا معنى كونها متلقاة عن الواقف، فتكون ملكية كل طبقة محدودة بحد انقراضها بجعل الواقف.<sup>(٤)</sup>

ولأن ضربت عنه صفحاً وقلت: إن الملكية لا تحدّ قطعاً نظراً إلى عدم جواز ذلك في

٢- وسائل الشيعة ١٣/٢٩٥.

١- جواهر الكلام ٤٠/٢٩١.

٤- جواهر الكلام ٤٠/٢٩٧.

٣- في الأصل: فتنزع.

سائر الأسباب المملّكة، فهو من التوهّمات الباطلة؛ حيث إنّ الملكية اعتبار تتبع نحو<sup>(١)</sup> اعتباريّة منشأ انتزاعها.

فإذا أنشئت كذلك تحصل كذلك محدودة. و عدم جواز مثله في غيره لا يدلّ على عدم جوازه؛ كما أنّ كلّما جاز فيه من التصرفات المالكية لا يكون في الوقف. و سرّه اختلاف الأسباب في اقتضاءاتها واختلاف الممضيات منها.

فالملكية الحاصلة بالوقف، نحويتها غير ما يحصل بغيره يقيناً، فلا يقاس هو عليه. والحاصل أنّ امتناع تحديد الملكية لم يقم عليه برهان عقليّ. فلو دلّ الشرع عليه يتسلّم بالقبول. فثبت أنّ كلّ طبقة تتلقّى ملك العين من واقفها.

هذا. أو نقول: إنّ المحدود و المقيّد هو العين. فالعين في زمان وجود كلّ طبقة ملك تلك الطبقة على الإطلاق. فالملكية لم تحدّد ابتداءً. و تحديدها بالعرض لا ضير فيه.

و أشكل بأنّ العين المقيّد بزمان وجود الطبقة اللاحقة - حال وجود الأولى - ملك بلا مالك، و لم يذهب إليه ذاهب و سالك. و الجواب أنّ المقيّد بالزمان المتأخّر لا يوجد في الزمان المتقدم لكي يبقى بلا مالك. فإنّ الزمان قد جعل مشخّصاً بقطعات الزمان فتكون للعين بحسب تشخيصاتها الطولية و جودات طولية. فكلّ وجود منها ملك لطبقة. و في الزمان الأولي<sup>(٢)</sup> لا يكون له إلّا وجود واحد فكيف يخترع له ملكيتان؟

و لأنّ شئت أن نسبك سرّ جوهره فاسمع: أنّ كلّ موضوع قيّد بزمان لأنّ يسند إليه مسند، فذلك الزمان ظرف وجود مسنده. و حال التكلم ظرف النسبة، وإلّا فلو أريد أنّ حال النسبة ظرف وجود المسند لكانت القضية كاذبة. فظرف الملكية إنّما هو زمان وجود الطبقة مثلاً. فلو قلنا: «زيد المقيّد بيوم الخميس قائم» فلو أريد أنّه قائم يوم الخميس فصدق، و إن أريد أنّه قائم حال التكلم التي هي يوم الأربعاء أو الجمعة لكان كاذباً، و إن كان قائماً حال التكلم أيضاً؛ إذ ليس المقيّد<sup>(٣)</sup> قائماً، بل غيره.

فإذا عرفت ذلك علمت أنّ من يعتبر ملكية العين المقيّدة بزمان مستقبل، في الحال،

٢- في الأصل: زمان الأولى.

١- في الأصل: نحوه.

٣- أي ليس زيد المقيّد بزمان التكلم قائماً، بل هو زيد المقيّد بيوم الخميس مثلاً.

فهو في غشاء عمّا تلوت عليك.

هذا. مع أنّه لا برهان على امتناع اعتبار الملكية لمن هو في صراط الوجود، كما أنّه يعتبر مملوكيّة ما هو في صراط الوجود من المنافع في عقد الإجارة.<sup>(١)</sup> والمالكيّة والمملوكيّة من وادٍ واحد. وسره ما أشير إليه غير مرّة؛ من كون مثلها من الاعتباريّات التي لا يحتاج في اعتبارها إلّا إلى منشأ انتزاع صحيح وهو موجود، وهو جعل الواقف ذي السلطنة المطلقة، كذلك مع إمضاء العرف والشرع لاعتباره.<sup>(٢)</sup>

و ما قيل بأنّ جواز بيع الوقف في بعض الصور<sup>(٣)</sup> يدلّ على تلقّي اللاحقين من السابقين، وإلّا لم يجز، لإفادة البيع التملك المطلق، ولم تكن العين مطلقاً لهم. ففيه أنّه لو قلنا ببطان الوقف عند جواز البيع، فلا يدلّ ذلك عليه، وإن قلنا بعدم بطانته إلّا عند وقوع البيع فنقول: إنّ الثمن بحكم الوقف على نحو وقفية العين، فلا دلالة له على ما ذكر. ثمّ إنّ الشهيد - رحمه الله - بنى ثبوت الوقف لللاحقة بحلف السابقة مع الشاهد،<sup>(٤)</sup> على تلقّيها الملك منها. وأنك عرفت عدم صحّة المبنى، وعلى الفرض لا يصحّ البناء أيضاً، لأنّه مرّ عليك أنّ ما يتعلّق من ذلك هو أن يجعل الواقف ملكيّة للطبقة الأولى بحيث تستتبع ملكيّة اللاحقة بنفسها. وكان ذلك ممضًى عند الشارع. فلو ثبتت للسابقة بالشاهد واليمين فلا يثبت ما يلزمه معنى الوقف، لأنّه بمنزلة جزء الموضوع لأثر<sup>(٥)</sup> له كما لا يخفى.

وقد يقال: إنّ المدار على القولين إنّما هو على دلالة أدلة اعتبار الشاهد واليمين؛ أمّا على القول بعدم التلقّي من الواقف، فلما عرفت من الإشكال في كفاية الشاهد وحلف الطبقة السابقة، وأمّا على القول بالتلقّي ففيه إشكال، إذ لا وجه لكونه كافياً عن حلف اللاحقة بعد فرض أنّ اللاحقة متلقّون عن الوقف. فإنّهم من السابقة حينئذٍ بمنزلة أحد الشركاء [و] لا يثمر حلف شريك لإثبات حقّ شريك آخر.

١- الروضة البهية ٤/٣٣٩ و ٣٤١.

٢- مثل قوله عليه السلام: بأنّ الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها. (وسائل الشيعة ١٣/٢٩٥).

٣- وسائل الشيعة ١٣/٣٠٥، باب عدم جواز بيع الوقف (إلّا مع خوف ضرر عظيم).

٤- مسالك الأفهام ٢/٣٧٩.

٥- في الأصل: لا أثر له.

فالوجه: أنه على هذا القول لا يجوز الاكتفاء بحلف السابقة أصلاً. وابتناء الاكتفاء على القول الآخر على دلالة أدلته عليه.

ثم إنه لو لم نقل بكفاية الحلف السابقة للأحقة؛ إمّا من جهة تلقي الكلّ عن الواقف، أو من جهة عدم دلالة الدليل على كفايته - وإن قلنا بتلقيهم من الموقوف عليهم - فإن انتهى الأمر إلى الوقف على الكلّي بعد طبقات؛ كالفقراء مطلقاً أو فقراء البلد أو المحلّة - فإنّها لا يفرق من حيث الكليّة، ولو انحصر في شخص - أو إلى جهة من الجهات العامّة حينئذٍ ينقطع الوقف، لانتفاء انمّثت للوقيّة بالنسبة إلى الكلّي أو الجهة العامّة حينئذٍ لأنّه ليس متعلّقاً لحقوق أشخاص الفقراء حتّى يتوجّه إليهم اليمين، كالزكاة والخمس. فلا مّثبت لها حينئذٍ. والمفروض عدم ثبوتها لهم بحلف السابقة فيصير كالوقف المنقطع ملكاً للورثة للموجودة إن كانت.<sup>(١)</sup>

هذا كلّه فيما إذا ثبت الوقف بالشاهد واليمين في الطبقة الأولى. أمّا إذا لم يثبت بأن نكلوا عن الحلف أو أقرّوا بالوقف ولم يكن لهم منازع ليحلفهم، حكم بالتركة ميراثاً وتتعلّق بها الوصايا والديون، ولكن يثبت الوقفيّة في نصيب كلّ من المدّعين والمقرّين، لأنّ إقرار العقلاء على أنفسهم جائز. فيكون وفقاً لأولادهم من غير حاجة إلى حلفهم: لأنّ الوراث يرثون ما لا يكون ملكاً طلقاً بإقرار آبائهم. فلا تتعلّق بها الوصايا والديون لأبائهم المقرّين. ولوادّعى الأولاد عدم كونه وفقاً لا يسمع، إلّا أن يثبتوا كذب إقرار آبائهم فلا يجوز لهم بيعه وإتلافه وسائر التصرفات المالكيّة ما لم يثبتوا ذلك.<sup>(٢)</sup>

### [لونكل بعض الورثة وحلف آخرون على الوقفيّة]

وكذا لونكل بعضهم وحلف الباقي فيحكم بحصّة الناكل ميراثاً وتتعلّق بها الديون والوصايا، ويحكم في نصيبه بالوقف ويورث كذلك من غير حاجة إلى حلف ولده

بالوقف لجواز الإقرار وكونه طريقاً إلى الواقع.<sup>(١)</sup>

هذا كله في وقف الترتيب. ولو ادّعوا وقف تشريك؛ بأنّ أباهم<sup>(٢)</sup> أو غيره وقف تركته عليهم وعلى أولادهم تشريكاً وأثبتته الموجودون بالشاهد واليمين - وكانوا ثلاثة مثلاً - ثمّ ولد لأحدهم ولد، فيكون الوقف أربعاً بعد ما كان أثلاثاً، أو اثنان، فيصير أخماساً. فيفرز نماءات الربع أو الخمس من حال تولّده إلى أن بلغ. فعند بلوغه لابدّ أن يحلف على الوقفية حتّى يثبت له، إذ لا يكفي حلف آبائهم لإثبات وقفية له قطعاً، حيث إنّ الوقف وقف تشريك. فيكون الولد كالموجود حال الدعوى<sup>(٣)</sup>. فكما أنّه لا يثبت لمن لم يحلف وقت الدعوى من الإخوة الموجودة مثلاً فكذلك حال من يوجد بعد ذلك. وهذا واضح. فإن حلف فيكون كأحدٍ من الموجودين شريكاً في الوقف، وإن نكل أو ادّعى كذب ادّعاء الموجودين فهل يعود حصّته للموجودين كما كان قبل وجوده أو إلى الواقف، أو يصرف إلى وجوه البرّ كالوقف المنقطع الآخر؟

أوسط الوجوه أوسطها، بل هو المتعيّن إذ لا وجه لعوده إلى الموجودين قبل، بعد ما أقروا أنّه وقف تشريك؛ بل يرجع إلى الواقف. فكما أنّه لو كان موجوداً وقت الدعوى ولم يكن يحلف لكان ما له من الحصّة باقياً على ملك الواقف بلا خلاف، كذلك إذا وجد بعد ذلك؛ حيث إنّ المدّعى أنّه وقف تشريك لا ترتيب، حتّى يشكل رجوعه إلى الواقف مع ما عرفت من عدم الإشكال في ذلك فيه أيضاً.

والحاصل أنّه لا ينبغي الارتياح في كونه باقياً على ملك الواقف سواء ادّعى كذب دعوى المدّعين من رأس، أو ادّعى الوقف ولكن نكل عن الحلف. ولا وجه للحكم بإيقاف الدعوى في الصورة الثانية، كما قد يتوهّم؛ لأنّ مقتضى الأصل بقاؤه في ملك الواقف ما لم يثبت مُخرج. وما ثبت من المخرج قبل وجوده بالنسبة إلى حصّته لا يقتضي أزيد من خروجه إلى زمان وجوده. وبعده صار كما كان أولاً. فهو في ملك الواقف حتّى يثبت المخرج. ولم يثبت بعدُ على المفروض. وهكذا كلّما وجد منهم أحد وأنكر الوقف، أو نكل

٢- في الأصل: أبيهم.

١- نفس المصدر ٢٩٤/٤٠.

٣- جواهر الكلام ٢٩٧/٤٠.

عن اليمين يرجع حصّته إلى ما كان لو لم يكن وقفاً. وقد يكون يرجع تمامه إذا انقضى الموجودون وأنكر الموجودون في أعقابهم.<sup>(١)</sup>

ثم إن كان الواقف أجنبياً ترث ورّاثه كلّما رجع إليهم، وتعلّق به الوصايا والديون. وإن كان جدّهم فيرجع في حكم تركته من تعلّق الوصايا والديون به، وتعلّق حقّ الوراث على حسب سهامهم.

وثبوت دعوى عتق عبد في يد غيره، والقتل العمدي بالشاهد واليمين منوط على القول بثبوت مطلق الحقوق الشخصية بهما - على ما عرفت سابقاً في أدلّته - لانتهاء الأوّل إلى دعوى الولاء. وحقّ القصاص من أعظم الحقوق وأظهرها.<sup>(٢)</sup>

## فصل : في كتاب قاضٍ إلى قاضٍ

اعلم أن إنهاء حكم قاضٍ إلى قاضٍ يكون على وجوه .  
منها على وجه الكتابة، وفيها جهات غير علميّة يجب أن ينظر أنّها تكفي حجة له على إنفاذه، و تنهض برهاناً له على إمضائه أولاً؟ ولا بدّ في كلّ جهة أن يفرض غيرها معلوماً مبيناً .

فمنها: لو شكّ في أصل صدورها عنه و يحتمل التشبيه والتزوير، فهل هناك دليل يعتمد عليه ولا يعتنى بالاحتمال من أصل أو بناء ذوي الألباب أولاً؟

ولا تغرّنك كثرة اعتناء العقلاء واعتمادهم بالكتابة والمشى عليها؛ لأنّها غالباً محفوفة بالقرائن القطعيّة، أو يقع ذاك الاحتمال مغفولاً عنه. وإن شئت أن ترى ديدنهم فيما هو المقصود فجرّدهم عن تينك الجهتين ومحضهم لصورة يحتملون الطرفين<sup>(٣)</sup>، فانظر إذاً ماذا ترى؟ أيبنون على الصدور أم يرون أنّه صرف غرور؟ ولاظنّ أن تعتقد بناءهم، أو تعرف فيه رضاهم بل يستهزؤون بمن أقدم، ويرحبون بمن أحجم.<sup>(٤)</sup>

٢- نفس المصدر ٣٠١/٤٠ - ٣٠٢.

١- جواهر الكلام ٣٠٠/٤٠.

٤- جواهر الكلام ٣٠٤/٤٠.

٣- كذا في الأصل.



و منها: أنه لو علم الصدور و سائر الجهات، و شكّ في داعي الصدور أهو الإخبار أو الاختبار؟ فانظر إلى العقلاء - مجرّدين عن الغفلة و عن الاحتفاف بالقرنية، بل محتملين احتمالاً لا يلغى عندهم في غيره - ولا أخال أن ترى بناءهم أن لو فرضت فيما ذكرت حالهم. و منها: أنه لو علم الصدور و عدم الاختبار، بل علم منه قصد المعنى و لكن يشكّ في أنه كتب إنشاءً أو إخباراً عمّا حكم لفظاً؟ ولا بناء حينئذٍ على أحد الطرفين. ويثمر هذا لو يرى القاضي الثاني اعتبار اللفظ في الإنشاء دون الكتابة من غير لفظ.

و منها: أنه لو علم كلّ ذلك و لكن اشتبه اللفظ المكتوب بين لفظين أحدهما لا يفيد أنه حكم، ولا قرينة في البين، ولا بناء حينئذٍ على أحد الطرفين أيضاً.

و منها: احتمال السهو و طغيان القلم. ولا يبعد استقرار البناء على عدمه. و منها: احتمال إرادة معنى غير ظاهر من اللفظ. والحقّ أيضاً، استقرار البناء أيضاً على العمل بظاهر الكتابة؛ كما استقرّ على العمل بظاهر الألفاظ و إلغاء احتمال الخلاف. كما لا يخفى.

ومن وجوه إنهاء الحكم: إخبار الحاكم الأوّل للثاني بالحكم. فهل خبره حجة فيه أولاً؟

لاريب في عدم حجّية خبر العدل الواحد في الموضوعات. فمن رام حجّيته ها هنا بالخصوص لا بدّ له من إيداء خصوصيّة فيه: من إقامة دليل خاصّ عليه. و ممّا يمكن أن يصار إليه هنا أمور:

منها: أن الحاكم مالك الحكم شرعاً، وإخباره به إقرار منه عليه. ومن ملك شيئاً ملك الإقرار به. فيكون خبره حجة لكونه إقراراً بما يكون زمامه بيده.

و منها: ادّعاء الملازمة العرفيّة بين كونه مالك الحكم و حجّية خبره فيه بأن يقال: من كان ردّ حكمه كالردّ على الله لا ينفكّ عن كون خبره حجة أيضاً بحسب متفاهم العرف. فالعرف يفهم من أدلّة القضاء حجّية خبره فيه، لما يرون منه الملازمة المذكورة.

ومنها أن يقال: إنّ الخبر له جنبتان: بما هو حكاية عن الواقع و إراءة إليه، خبر؛ و بما هو إخبار، إنشاء. وإنشاء القاضي معتبر؛ لأنه معنى اعتبار حكمه. فلو لم يكن بما هو خبر

معتبراً، فهو بما هو إنشاء معتبر .

وفيه ما لا يخفى إذ كلّ منهما منوط بالنظر و اللحاظ، واجتماع لحاظيهما محال. ففي كلّ خبر أحد اللحاظين، فيرجع هنا إلى عدم حجّية خبره عند إحراز لحاظه<sup>(١)</sup>.

## فصل في القسمة

وهي تمييز حقوق الشركاء، فتكون واقعة في الملك المشاع.

### [الأقوال في المشاع]

وفي حقيقة المشاخ أقوال ثلاثة:

أحدها: هو الملك<sup>(٢)</sup> الساري في نصف كلّ جزء يفرض في العين الخارجية إذا كان لها شريكان. أو في ثلثه، أو رُبعه، وهكذا، على حسب تعدّد الشركاء. فيكون كلّ منهما مالكا للنصف من أيّ جزء يفرض ؛ ملكيّة تامّة قويّة كما لو كان أحدهما مالكا حين كون النصف مفروضا.

الثاني: هو كون تمام العين ملكاً لكلّ منهما بملكيّة ناقصة ضعيفة، فلكلّ منهما نصف الملكيّة التامّة، ولكن متعلّق الملكيّة هو تمام العين. فالتنصيف في الملكيّة دون متعلّقها من العين الخارجي.

الثالث: هو كون كلّ منهما مالكا للنصف الكلّي، فإنّ تنصيف العين بنصفين إنّما يكون بأنصاف متعدّدة كثيرة جدّاً، وكلّ من الشريكين مالك النصف من العين الذي له مصاديق لا تحصى ؛ لأنّا لو نصّفنا العين، فكلّ من النصفين مصداق لما هو ملك لهما على البدل، ثمّ بدّلنا جزءاً من أحد النصفين الذي لا يتجزّى بأن وضعناه عن أحد النصفين ووضعناه على

١- من هنا تُركت صفحات بياض إلى أربع، ثمّ أتى بالفصل التالي و هو: فصل في القسمة.

٢- في هامش الأصل: الملكيّة السارية. خ. ل.

الآخر، و وضعنا عنه جزءاً و وضعناه مكان الجزء الموضوع عن ذلك النصف حصل نصفان آخران للعين، و هكذا بتبادل كلّ جزء لا يتجزّى من النصفين يحصل فرد آخر لما هو ملك لهما، فيكون الأنصاف بعدد الأجزاء [التي]<sup>(١)</sup> لا تتجزّى الموجودة في العين، فيكون كل واحد من الشريكين مالكا لأحدها الكلّي.

### [ ما يرد على القول الأوّل ]

و الحقّ على ما هو المعروف بين الأصحاب، و ذهب إليه الأستاذ هو الأوّل. قال الجواهر<sup>(٢)</sup>: لو لا الإجماع على الأوّل، لكان الثالث وجيهاً لما يرد على الأوّل من إشكالات:

أحدها: أنّ الجزء الذي لا يتجزّى<sup>(٣)</sup> على القول به لانصف له، فكيف يكون نصف كلّ جزء لأحدهما، و الآخر للآخر، مضافاً إلى أنّ اللايتجزّى الخارجي المسمّى بالكلّي يقيناً موجود و نصفه ليس ملكاً لأحدهما؛ إذ الماليّة و الملكيّة و الحقّ إضافات و اعتبارات ترتفع إذا صغر الجزء و لا اعتبار عقلائي بالنسبة إليه. فكيف يقال: إنّ كلّ جزء فرض فنصفه ملك لأحدهما؟

الثاني: أنّ في القسمة - بناء عليه - معاوضة لا محالة لأنّ كلّ من النصفين منصف بينهما. فيكون النصف في كلّ نصف عوضاً عن النصف في النصف الآخر فيعتبر فيها الرضا، فإذا كانت القسمة منوطة بالرضا لا يجب تعديل السهام؛ مع أنّه ليس بقسمة بدون تعديل السهام قطعاً.

الثالث: أنّه يجوز وقف المشاع بلا كلام، و قسمته عن الطلق على المعنى المعروف من الإشاعة تقتضي أن يكون الطلق وقفاً و الوقف طلقاً من غير سبب. و لا يرد شيء منها على

١- في الأصل: «الأجزاء اللايتجزّى». و اللّام تدخل على الفعل في الضرورة؛ كما في: ما أنت بالحكم الترضى حكومته.

٢- في جواهر الكلام ٣٠٩/٢٦، في القسمة: ما ينفع في ذلك.

٣- في الأصل: اللايتجزّى.

المختار من أن الملك هو النصف الكلّي، وحيث إنه مترددة المصاديق يتعيّن بالقرعة لأنّها لكلّ أمر مشتبه<sup>(١)</sup>.

### [في الجواب عن الإشكالات]

ولا يخفى ما في صدر كلامه من قوله: لو لا الإجماع لأشكل المعنى المعروف بكذا وكذا؛ إذ ليست الإشاعة أمراً تعبدياً يتمسك لصحّته بالإجماع، بل هو معنى عرفي يتساوى العالم والجاهل، والمؤمن والكافر بالنسبة إليه. فلا خوف من اتفاق العلماء على تعيينه وتشخيصه إذا ساعدنا الدليل على خلاف ما شخصوه.

ثم إن ما ذكره من الإشكالات لا وقع لها على المعنى المعروف للإشاعة. أمّا الأوّل فلنقضه أولاً: بما لو كانت العين لواحد، فإنّها لو فرضت ذات أجزاء صغار لا يكون كلّ واحد منها ملكاً له، فإنّه كما ينتهي صغر الأجزاء إلى حدّ ترتفع المالّية عنها كذلك قد ينتهي إلى حدّ يرتفع اعتبار الملكية منها. بل قد ينتهي إلى حدّ لا يكون طرفاً للإضافة عرفاً، ولو لم تصل إلى الجزء اللاّيتجزى الحقيقي.

و ثانياً: بالحلّ وهو أن المالّية والملكيّة والحقّ اعتبارات عقلائيّة تنتزع وتختزع عندهم عن العين وأجزائها بوصف اجتماعها وانضمام بعضها، ولا ينافي ذلك أن لا تنتزع تلك الاعتبارات عن الأجزاء بحيالها، فإنّ تلك الاعتبارات نحوه اعتبارها عند العقلاء كذلك؛ سواء كانت العين ملكاً لواحدٍ أو مشاعاً بين اثنين.

وأما الثاني: فلأنّ قسمة المشاع تقتضي وجوب تعديل السهام وإلاّ لما كانت قسمة، بل لا بدّ وأن يدخل تحت سائر المعاوضات، وكونها منوطة بالرضا، لما فيها من نحو معاوضة لا تقتضي صحّة القسمة بأيّ نحو حصل الرضا؛ بل يعتبر فيها الرضا الخاصّ كما أن الرضا يعتبر في سائر العقود أيضاً مع أن الرضا بأنّ هذا له مجاناً لا يكون بيعاً. والحاصل أنّ المعتبر في القسمة هو الرضا الخاصّ لا الرضا ولو بأيّ نحو كان. فإنّ

الرضا بأن تمام العين لأحد الشريكين يضادّ اعتباره في القسمة، بل هو معتبر في الهبة مثلاً.

و الحاصل أنّ القسمة هي المنوطة بالرضا وفي القسمة لابدّ من تعديل السهام، وإلاّ لما كان قسمة. فكيف يقال: إنّهُ إذا نيّطت بالرضا فلا يجب فيها التعديل؟ وهذا أوضح من أن يخفى.

وأما الثالث: فصيرورة الطلق وقفاً وبالعكس لا يلزم إلّا بعد تسليم مقدّمتين: إحداهما: صحّة وقف المشاع.

والثانية: صحّة قسمة كلّ مشاع، فلو لم تسلّم أحدهما شرعاً لا يلزم ما ذكر، وإن سلّمت كلتاهما من الشرع، فلا إشكال ولا استغراب فيما ذكر من اللّازم وهذا واضح. ثمّ إنّ قوله بملكيّة النصف الكلّي مع قوله بالقرعة وكشفها عمّا هو في الواقع ملكه، متنافي الظاهر؛ إذ نسبة سبب الشركة إلى الشريكين واحدة. فما المعيّن لأن يكون هذا النصف المعيّن بالقرعة لأحدهما والآخر للآخر في الواقع حتّى تكشف عنه القرعة؟ مع أنّه لا وجه لاعتبار الكلّي حينئذٍ إذ المفروض أنّ النصف الذي هو ملك أحد الشريكين معيّن في الواقع، غير معيّن عندنا، ولذا نعيّنه بالقرعة، فإنّ القرعة لا تكون سبباً ناقلاً ولا جزئاً. فاعتبار الكلّيّة مع هذا لا وجه له، بل الملك هو المصداق المرّد في الظاهر على ما اعترف به من اعتبار القرعة وكشفها عن الواقع حيث لا تكون بناقلة. فيتوجّه عليه حينئذٍ أن لا معيّن في الواقع أن يعيّن هذا النصف الخاصّ لهذا وذاك لذاك. فنعيّن نحن ذلك الواقع المعيّن في الواقع بالقرعة، مع ما عرفت من استواء نسبة سبب الشركة إلى الشريكين.

### [في أسباب الشركة]

ثمّ إنّ سبب الشركة وإشاعة المالين: إمّا إرث، أو عقد أو امتزاج، ولا خلاف ولا إشكال في الأوّلين، وأما الثالث فلا شبهة أنّه لا يوجب الشيع الحقيقي الواقعي ولو في أوضح أفراد الامتزاج؛ كامتزاج المائعين كالمائين وكالخلّ والأنكبين، والدهنين الذائبين،

والسبيكة من الذهب و الفضة و نحوها، فإنّ أجزاء كلّ من المالين مفروضة و معيّنة في الواقع و في علم الله. فلاشباع حقيقة بحيث كان جزء من هذا المختلط بينهما بنصفين. ولذا لو فرض إفراضهما بالقرع و الأنبيق لكان كلّ من النصفين مختصاً بأحد الشريكين من غير مدخلية لأحدهما في النصف الآخر إلا أنّ الشباع الحاصل عرفاً في مثل الأمثلة المذكورة؛ فإنّ أهل العرف في مثلها يرون الإشاعة، و سريان ملك كلّ من الشريكين في كلّ جزء من العين، و لم يردعهم الشارع عن مثل ذلك الاعتبار. فاعتبارهم هو المعترف في ذالالباب.

### [في الامتزاج]

فتلخص أنّ الامتزاج موجب لشياع الملكين و سريانهما في كلّ جزء من العين عرفاً و شرعاً في الجملة؛ أي في بعض أفراد الامتزاج كالمذكورات؛ كما أنّه لا يوجب ذلك في بعض الأفراد الأخر من الامتزاج يقيناً؛ كامتزاج قطيعتين من الغنم أو من الفرس، و كذا اختلاط بعض الفواكه، فإنّ ذلك لا يوجب الشياع عرفاً، بل يوجب اشتباه المالين، و في بعض أفراد الامتزاج يشكّ في كونه موجباً للشياع عندهم أو لا، كما أنّ كلّ مفهوم عرفي له أفراد متيقّنة و أفراد مشكوكة فالأفراد المتيقّنة يتبعها حكمها و يتّبع في المشكوكة الأصل الجاري فيها؛ كما أنّ الأصل هاهنا عدم حصول الإشاعة بالامتزاج.

ثمّ تفتنّ ممّا ذكرنا أنّ الامتزاج صار سبباً عرفاً و شرعاً لزوال ملكيّة و حدوث ملكيّة أخرى الزائلة الملكيّة المفروضة، فإنّها لو لم تنزل لكانت أجزاء كلّ من المالين المفروضة في علم الله هي بالخصوص ملكاً لأحد الشريكين دون أجزاء النصف الآخر، فلم تكن قد حصل الشياع. و المفروض أنّه حصل فزالت الملكيّة التي كانت قبل الامتزاج، و الحادثة؛ الملكيّة الإشاعية - التي لازمها سريان ملك أحد الشريكين في أجزاء ما كان ملكاً للشريك الآخر - قبل الامتزاج، و هذا المعنى هو الذي يحسبه الجاهل معاوضة في القسمة إذ هي عكس المزج لكونها موجبة لإفراز ما شاع. فكما أنّ المزاج الموجب للشياع يكون حقيقة موجباً لزوال نحو ملكيّة و حدوث نحو ملكيّة أخرى و لا يكون معاوضة، كذلك

القسمة الموجبة لإفراز ما شاع حقيقة، موجبة لزوال نحو ملكية وهو الملكية الإشاعية و حدوث ملكية أخرى هي الملكية المتعينة و لا يكون ذلك معاوضة و إلا فليكن المزج أيضاً مشتملاً على المعاوضة و لم يقل به أحد.

### [فى الفرق بين القسمة و المعاوضة]

هذا مع أن الشياح و القسمة و أمثالهما، من المعاني العرفية؛ فكما أنهم إذا مزجوا أحد المالين بالآخر لأجل حصول الشركة لا يقال: إنهما عاوضا مقداراً من مالهما، بل يقال إنهما شاركا في مالهما مع أن فى الواقع لا تحصل الشركة إلا بزوال ملكية و حدوث ملكية أخرى الذي يرى أنه معاوضة و ليس بها، كذلك إذا قسما ما كان بينهما لا يقال: إنهما عاوضا و بادلا مقداراً من مالهما؛ بل لا خطر ببالهما أنهما بادلا مقداراً من مالهما، فكيف يقال: إن فى القسمة نوع معاوضة؟

نعم لازم المعاوضة موجود فيها و هو زوال ملكية و حدوث ملكية أخرى مع فرق فى ذلك أيضاً؛ إذ فى المعاوضة زوال ملكية معينة و حدوث ملكية معينة أخرى. بعبارة أخرى يكون الزائل و الحادث فيها من نوع واحد بخلاف القسمة، فإن الزائل و الحادث فيها من نوعين كما لا يخفى، فتأمل إلا أن مجرد ذلك لو أوجب المعاوضة لكان فى المزج الموجب للشركة أيضاً معاوضة و لا يكون كذلك.

فتحقق من ذلك أن القسمة تميز الحقوق من غير اشتمالها على معاوضة حتى فى قسمة الرد، فلا يلزم الربا إن كان الرد من جنس المقسم، ولا الخيار فى المجلس و لا العلم بمقدار الأقسام بعد العلم بتساويها و غير ذلك مما يلزم فى المعاوضات.

### [هل تعتبر القرعة فى القسمة]

و هل تعتبر القرعة فى القسمة أو يكفي الرضا بعد تعديل السهام؟ وجهان: من أنها لكل أمر مشتبه، أو مشكل، و لا اشتباه فى المقام بحيث كان واقعه معلوماً عند الله و

لاتشاح ولا نزاع، ولا [أنه] ورد من أخبارها في مورد القسمة، ومن الشك في حصول الملكية الإفرازية بمجرد تعديل السهام والرضا من دون قرعة.

والتمسك لعدم اعتبارها بمثل إطلاق «الناس مسلطون»<sup>(١)</sup> و«لا يحل مال امرئ»<sup>(٢)</sup> وبناء العقلاء و مثل ذلك، لوجه له ؛ لأن البناء غير محرز والخبر غير مشرع لو سلم إطلاقه مع منعه.

والحاصل أنه لا دليل على اعتبار القرعة إلا أن يشك في حصول الملكية الإفرازية بدونها. وإطلاق لفظ القسمة في بعض الأخبار لا يرفع هذا الشك إلا إذا كان مفهوم القسمة مبيّناً وهو تعديل السهام والتزام كلّ بسهم. فحينئذٍ يرفع الشك في اعتبار شيء آخر في تأثيرها إذا كان لها إطلاق. وأمّا إذا شك في اعتبار القرعة في مفهوم القسمة، فلا وجه للتمسك بإطلاقها لعدم اعتبارها كما لا يخفى. والإنصاف عدم اطمينان النفس بأن القرعة غير داخلة في مفهومها ؛ لأنه لا بدّ وأن يؤخذ من العرف وهم يقرعون في مقام القسمة ولا يبعد استقرار بنائهم على ذلك أيضاً حيث لا يتركها إلا من هو غير مبالٍ في دينه، أو كان المقسوم من المحقّرات وذلك لا يضرّ بنائهم.

فالإنصاف القول باعتبار القرعة ؛ إمّا من جهة الشك في مفهوم القسمة، وإمّا من جهة استقرار بناء العقلاء.

### [في اعتبار الرضا بعد القسمة]

وأمّا اعتبار الرضا بعد القرعة أيضاً، فلا وجه له لعدم الدليل عليه بعد ما رضي أولاً، ولا استقرار البناء على خلافه حيث يلزمون من يظهر عدم الرضا بعد القرعة على أخذ ما أخرجته القرعة من سهمه، ويقبّحونه على ذلك. فيعلم من ذلك بلزوم القسمة بعد القرعة بدونه. ولما كانت القسمة هي تمييز الحقوق، فلا اعتبار بتعدّد القاسم وإن كان يحتاج بعض مقدّماتها من التعديل والتقويم إليه لكونهما من الموضوعات الخارجية التي لا بدّ من



طريق إليها، وذلك غير اعتبار التعدّد في القاسم؛ إذ ليس المقصود بالمقوّم بقاسم وإن كان هو المعدّل والمقوّم، لأنّه بما هو معدّل غيره بما هو قاسم.

### [في أجرة القسمة]

وأجرته لو كان منصوباً، من بيت المال لو لم يرتزق منه. وإنّما يفرق بين الأجرة والارتزاق بالجعل والتعيين؛ فإن اعتبرنا أجرة وإلا فلا. ولو لم يكن منصوباً أو لم يسع ما في بيت المال، فأجرته على المتقاسمين؛ فإن استأجروه بأجرة معيّنة تكون بينهما على نحو معيّن فهو، وإلا فقليل هي على نسبة حصصهم لا على عددهم بالسوية؛ وذلك لما يتفق في بعض الموارد من زيادة العمل بالنسبة إلى من زادت حصّته من وزنها وكيلها. ولكنّه يعارض بما قد يتفق زيادة العمل بالنسبة إلى من قلّت حصّته من حيث المالّيّة وكثرت من حيث العين، كالردىء منها؛ فإن ربع المال قد يزيد على النصف من حيث العمل لزيادة وزنه وكيله وإن قلّت مالّيّته. وإيجاب تمييز الكثير - كثرة فائدته وازدياد مالّيّته من حال إشاعته - لا يوجب أن يكون العمل بالنسبة إليه كثيراً إذ ذلك لخصوصيّة في المال من كثرته، لالخصوصيّة في التميز، بل هو عمل واحد نسبته إلى كلّ منهم على حدّ سواء.

لكنّ الإنصاف كون ذلك موجباً لاختلاف عمل واحد من حيث الأجرة إذ اختلاف العمل من حيث الأجرة لا ينوط باختلافه قلّة وكثرة؛ بل قد تختلف أجرة عمل واحد من حيث الزمان باختلاف مورده ومحلّ وقوعه، كما نراه وجداناً بتعارف ذلك بين الناس فتأمّل.

وإن أبيت عن كونها على نسبة حصصهم فليعلم أنّه ليس على رؤسهم بالسوية لما ذكرنا من تعارض وجه كلّ بالآخر. فلتكن منوطة بكثرة العمل وقلّته وتساويه كيف ما كان، ولكن هذا شيء غالباً لا ينضبط فتأمّل.

بسم الله الرحمن الرحيم



الرسالة السادسة

كتاب الرهن



الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين ولعنة  
الله على أعدائهم أجمعين.

## كتاب الرهن

وهو [لغة] مصدر بمعنى الحبس، أو اسم مصدر بمعنى الثبات والدوام.

### [مفهوم الرهن شرعاً]

و شرعاً هو إضافة خاصّة بين المرتهن والعين المرهونة. والتفسير بأنّه وثيقة للدين  
إنّما هو للإشارة إلى ذلك وإلاّ فحقيقته ما ذكرناه. ولاشبهة أنّه لا يحصل إلّا بالعقد،  
فلاشبهة في صحّة عقده في الجملة، و كونه ممضئ عند الشارع: لقوله [تعالى]: «أَوْفُوا  
بِالْعُقُودِ»<sup>(١)</sup>، و «المؤمنون عند شروطهم»<sup>(٢)</sup>. وإن قلنا بأنّ عموم مثله لا يعمّ إلّا الأنواع.

### [في ما يعتبر في الرهن ومنها: اللفظ]

والكلام في ما يعتبر فيه و ما لا يعتبر يقع في أمور:

الأوّل: أنّه هل يعتبر فيه اللفظ، أو يكفي المعاطاة؟ الظاهر كفاية المعاطاة لسيرة العقلاء من الصدر الأوّل على ذلك، كما لا يخفى، و عدم ردع من الشارع، بل يدلّ عليه «أوفوا بالعقود»، لكونه عقداً عند العقلاء.

ثمّ بناءً على صحّته كما عرفت يكون لازماً؛ لأجل تلك السيرة المثبتة لأصل صحّته، و لمثل «أوفوا بالعقود» بناءً على دلّالته على اللزوم؛ كما هو المشهور و لأقلّ من استصحاب الأثر الثابت، فيجري عليه حكم اللزوم.

### [و منها العربيّة]

و بناءً على اعتبار اللفظ لا يعتبر فيه العربي؛ بل يحصل بأيّ لغة كان. فدعوى الانصراف من مثل «أوفوا بالعقود»، كما عن المحقّق الثاني<sup>(١)</sup> إلى العربي لا وجه له؛ فإنّ العقد عند كلّ أهل لغة ينصرف إلى لغته، فدعواه ذلك كدعوى التّرك إنصرافه إلى التركي، فلا يوجب ذلك كونه معتبراً فيه، فالمعتبر ما سمّي عقداً عند العقلاء بأيّ لفظ كان.

و الحاصل أنّ مثل «أوفوا بالعقود»، لا يدلّ على اعتبار العربيّة، بل يدلّ على عدم اعتبارها لو كان عمومه بالنّسبة إلى الأشخاص، كما لا يخفى. و لا دليل على اعتبارها غيره؛ من إجماع و نحوه كما لا يخفى.

### [في اشتراط السفر]

الثاني: أنّه هل يعتبر في نفوذه و صحّته السّفر، كما عن بعض العامّة<sup>(٢)</sup> لورود الآية في السّفر<sup>(٣)</sup> أو لا؟ و الحقّ عدم اعتبار ذلك أيضاً لعدم دلالة ورود الآية فيه على ذلك كما لا يخفى. و يدلّ على عدم اعتباره مضافاً إلى الإجماع<sup>(٤)</sup> و السيرة المستمرّة على الصحّة مطلقاً، مثل «أوفوا بالعقود»، بناءً على عمومه للأشخاص. فافهم.

١- جامع المقاصد ٤٦/٥، كتاب الرهن.

٢- جواهر الكلام ٩٨/٢٥.

٣- البقرة ٢٨٣.

٤- جواهر الكلام ٩٨/٢٥.

## [في اشتراط القبض]

الثالث: أنه هل يعتبر في لزومه، أو صحته القبض أو لا؟

فنقول: أمّا بالنسبة إلى اللزوم فلا؛ أمّا بناءً على المشهور من دلالة «أوفوا بالعقود» و«المؤمنون عند شروطهم» على اللزوم فواضح. [و] أمّا بناءً على عدم دلالة «أوفوا بالعقود» النفوذ، فلأنّ تأثير العقد تلك الإضافة قد تحقّق، ونشكّ بعد الفسخ أنّه مرتفع أو باقٍ؟ فيحكم ببقائه، فيكون محكوماً بحكم اللازم.

و أمّا بالنسبة إلى الصحة، فلادليل على عدم اعتباره فيها إلّا مثل إطلاق «أوفوا بالعقود»<sup>(١)</sup> و «المؤمنون عند شروطهم»<sup>(٢)</sup> لاعمومه؛ إذ عمومه وإن كان بالنسبة إلى الأشخاص أيضاً لا يكون الرهن مع القبض فرداً وبدونه فرداً آخر، ضرورة أنّ لحقوق القبض و عدمه لا يكون من الشخصات الفرديّة، بل من الحالات. فلو دلّ على عدم اعتباره فلا بدّ أن يكون من باب الإطلاق. وليس ببعيد من جهة مناسبة الحكم والموضوع بأن يكون الشارع بصدد بيان ما هو تمام الموضوع لوجوب الوفاء، فلو كان القبض معتبراً في صحّة عقد الرهن لما أطلق كما لا يخفى.

لكن إن لم نقل بإطلاقه فالأصل اعتباره للشكّ في تأثيره بدونه. ولاقاطع عن هذا الأصل سوى ما ذكرنا من الإطلاق. فالمعتمد حينئذٍ هو الأصل، لا ما روي من أنّه «لا رهن إلّا مقبوضاً»<sup>(٣)</sup>، فإنّه نظير: «لا علم إلّا ما نفع»<sup>(٤)</sup> و «لا صلاة إلّا في المسجد»<sup>(٥)</sup>، يكون المراد نفي الحقيقة مبالغةً بلحاظ كمال الوثوق وشدة الاستيثاق، وإلّا لزم كثرة التخصيص بناءً على عدم استمرار القبض، فإنّه حينئذٍ كثيراً ما يكون الرهن موجوداً بلاقبض.

١- المائدة ١/.

٢- وسائل الشيعة ٣٢٥/٦.

٣- نفس المصدر ١٣/١٢٣، الحقائق الناضرة ٢٠/٢٢٥.

٤- ورد هذا المضمون في أخبار كثيرة؛ منها: لاخير في علم لاينفع. (بحار الأنوار ٧٧/٢٠٢ و ٢٢٠).

٥- وسائل الشيعة ٣/٤٧٨. وفيه: لا صلاة لجار المسجد إلّا في مسجده.



و لا قوله: «فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ»<sup>(١)</sup>؛ لأنّه إرشاد إلى أنّ كمال الوثوق يكون بالقبض لا أنّ الرهن لا يصحّ إلّا مقبوضاً، مع أنّ توصيف الرّهان بالمقبوض ظاهر في تحقّق الرهن شرعاً بدون الوصف حيث إنّ الظاهر من الرهان هو حقيقة الرهن لا عقد الرهن، كما لا يخفى. و لا مثل الإجماع المدّعى في كلام بعض<sup>(٢)</sup> كما هو واضح.

و الحاصل أنّه لو لا إطلاق الآية على عدم اعتباره، فالمعتمد على اعتباره ليس [إلّا]<sup>(٣)</sup> الأصل. لكن الاتّكال على مثل ذلك الإطلاق أيضاً فيه ما لا يخفى، مع ما يدخل الوهم من كون القبض من مقوّمات الرهن نظراً إلى أنّ لفائدة في الرهن إلّا الاستيثاق و هو لا يحصل إلّا بالقبض لا أنّ كماله لا يحصل إلّا بالقبض، كما يتراآى من ظاهر الأستاذ - دام ظلّه - بل الرهن من غير قبض كعدمه، كما لا يخفى.

ثمّ بناءً على اعتبار القبض قد يقال بأنّه كاشف عن تأثير العقد لا أنّه جزء سبب، نظراً إلى امتناع كون الأثر حاصلّاً قبل حصول المؤثّر إن قيل بتأثير العقد من حينه. و إن قيل بحصوله حين القبض لزم حصول المؤثّر من دون أثره بالنسبة إلى العقد، و كلاهما ممتنع. فلزم القول بتأثير العقد و كون القبض كاشفاً. و لكن ذلك توهم فاسد؛ لأنّه قد حقّقنا في محلّه أنّ الأمور الاعتباريّة و الاختراعيّة يكفي في انتزاعها لحاظ الأمور المقارنة و المتقدّمة و المتأخّرة من غير فرق. و التفصيل موكول إلى محلّه هكذا قال الأستاذ. و قد حقّقنا في ذلك المحلّ ما يزيّف ذلك فراجع، و تأمّل. فلا مانع من كونه جزء السبب.

و حينئذٍ هل يجب الوفاء بعد العقد، أو ينتظر حصول القبض؟ بعبارة أخرى: هل يثبت الاستحقاق بمجرد العقد الذي يلحقه القبض من حينه، أو إنّما يثبت ذلك بعد حصول القبض؟ الظاهر هو الأوّل لإطلاق مثل «أوفو بالعقود»، و احتياج الثاني إلى تقييده بما بعد القبض. والقول بأنّه لا إطلاق له لا وجه له. كما لا يخفى.

١- البقرة / ٢٨٣.

٢- جواهر الكلام ٩٩/٢٥، و فيه: عن الطبرسي الإجماع عليه.

٣- في الأصل: ليس الأصل. و السياق يقتضي ما أضفناه.

## [هل يجب الإقباض على الراهن؟]

ثمّ بناءً على اعتبار القبض في الصّحة، هل يجب الإقباض على الراهن لوطالبه المرتهن أو لا؟ من أنّه إذا اعتبر في الصّحة، فلاتمامية للعقد حتّى يجب الوفاء و ترتيب الأثر، و من أنّ القبض من جملة مقدّمات العقد و وجوب الوفاء به مطلق، فيجب تحصيل مقدّماته ؛ كالوضوء بالنّسبة إلى الصلاة. هذا بناءً على المشهور من استفادة الوجوب التكليفي من مثل «أوفوا بالعقود»، و لكنّ الحقّ أنّه بمعنى الإمضاء و الصّحة، فلاتكليف. وحينئذٍ لادليل على وجوب الإقباض عند المطالبة، و أمّا لو لم نقل باعتباره في اللّزوم و الصّحة فالأمر واضح كما مرّ ذلك.

## [في اشتراط إذن الراهن]

و هل يعتبر أن يكون عن إذن من الراهن بناءً على اعتباره أو لا؟ من دعوى انسباق اعتبار الإذن فيه من مثل: «فرهان مقبوضة» و «لارهن إلّا مقبوضاً» الذي هو دليل اعتبار القبض، و من إطلاق مثل «أوفوا بالعقود». و المتيقّن من تقييده هو اعتبار القبض، و منع انسباق ذلك من دليل اعتباره، لكنّ الأقرب اعتباره.

## [في الحالات المخلة بالإذن]

ثمّ بناءً على اعتباره في الصّحة لوجنّ المرتهن أو أغمي قبل القبض أو الراهن بناءً على اعتبار إذنه فيه، فلاوجه لفساده به ؛ بل مراعى إلى حال الإفاقة، و صحّ من حينه لو أفاق و حصل القبض، و كذلك بناءً على اعتباره في اللّزوم. كلّ ذلك الإطلاق دليل العقد و القبض.

أمّا لو مات المرتهن أو الراهن على التقدير الآخر قبل القبض، فعلى اعتباره في الصّحة يبطل الرهن لامتناع تحقّق ما هو جزء السّبب و هو قبض المرتهن. و الورثة ليست

بمرتتهن. والقبض ليس ممّا تركه الميّت حتّى يورث. وعلى اعتباره فى اللّزوم يبقّى الرهن صحيحاً جائزاً من غير لزوم، بعين ما مرّ.

ويمكن الصّحّة أو اللّزوم إذا حصل القبض من الورثة: حيث إنّ أدلّة اعتبار القبض لا تنهض إلّا على اعتبار القبض فى الجملة، وأمّا أنّه لا بدّ أن يكون من عاقد الرهن فلا؛ [إنّ] ذلك تقييد زائد لإطلاق «أوفوا بالعقود». ولم يدلّ عليه دليل.

### [فى لزوم استدامة القبض]

وأيضاً على اعتبار القبض هل يكفي مجرد حدوث القبض من غير استدامة له، كما ادّعى عليه الإجماع<sup>(١)</sup> أو لا، بل يعتبر الاستدامة فيه، كما ذهب إليه أبو حنيفة<sup>(٢)</sup>؟  
ظاهر أدلّة اعتباره: كـ«رهان مقبوضة» و«لارهن إلّا مقبوضاً» هو الاستدامة، كما هو واضح. والاعتبار - حيث إنّ عقد الرهن لفائدة التوثّق - يساعده أيضاً. فلا وجه لاعتبار مجرد الحدوث، إلّا ما عرفت من دعوى الإجماع، فيثبت تعبدّاً لو تمّ. فافهم.

### [فى عدم كفاية القبض الحرام]

وأيضاً على اعتباره هل يكفي فيه القبض السابق على الرهن ولو حراماً، كالغصب أو لا؟ مقتضى أدلّته أيضاً كفايته، و دعوى انصرافها إلى القبض الصحيح و غير الحرام ممنوعة، والنهي لا يكون لكونه قبضاً، بل لكونه غصباً، فيكون مجرد تكليف لا يرشد إلى فساد القبض. ولا منافاة بين أن يصحّ القبض و يضمن العين إذا كان بقاؤها بلارضا المالك، ولم نعتبر الإذن فى القبض، فمجرد الرهن لا يرفع الضمان.  
فلو أذن و رضى ببقاء العين، فهل يرفع الضمان الثابت أو لا؟ فيه إشكال من أنّ رافعه

١- جواهر الكلام ١٠٨/٢٥.

٢- نفس المصدر ١٠٩/٢٥، أنظر أيضاً الخلاف للشيخ الطوسي المجلّد الأوّل ٦٠٢.

منحصر حسب إطلاق: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»<sup>(١)</sup>، في تأدية العين ولم تحصل، ولا يكون الأداء كناية عن مطلق الرضا لاحتياجه إلى عناية. وعلى فرض الشك فيه أو الشك في رافعية الرضا مستقلاً، فاستصحاب الضمان الثابت بمجرد حدوث [اليد] العادية. ومن هنا ظهر فساد التمسك بأصل البراءة نظراً إلى أنه من الشك في المقتضي، فلا يجري الاستصحاب، فإنه مع فساده بما هو، لا يكون المقام من الشك في المقتضي، بل في الرافع، كما لا يخفى.

وقد يقال بأن الرضا بذلك إسقاط للضمان، وفيه أيضاً أنه إن كان المراد بالضمان تلك القضية التعليقية القائلة بأن العين لو تلفت، فعليه المثل أو القيمة الحاصلة بوضع اليد على مال الغير بلا إذن، فهو حكم شرعي حاصل بسببه لا يسقط بالإسقاط. وإن كان المراد ما اشتغلت ذمته به على فرض التلف، فهو قبل التلف - كما هو الفرض - من إسقاط ما لم يجب، وهو لا يكون. فلامعنى لإسقاط الضمان. ومن أن التأدية إنما اعتبرت بلحاظ الغالب من أن المالك لا يرضى إلا بها، وإنما المناط في رفع الضمان هو رضا المالك، أو يقال بأن الظاهر من قوله: «على اليد...» ثبوت الضمان عليها ما دامت عادية حتى تؤدّي، فتأمل.

## مسألة في رهن المشاع

اعلم أنه بناءً على اعتبار القبض في صحة الرهن يقع الكلام في رهن المشاع من جهتين:

الأولى: من حيث الحكم التكليفي؛ فلاشبهة في عدم جواز رهن المنقول منه بلا إذن من الشريك؛ لأن القبض تصرف في مال الغير وهو بلا إذن منه لا يجوز. وأما غير المنقول من المشاع الذي لا يكون القبض فيه إلا مجرد التخلية بينه وبين المرتهن، فلا يوجب تصرفاً فيه، فلامنع من الرهن لجواز القبض فيه بلامنع.

الثانية: من حيث الحكم الوضعي؛ ففي غير المنقول أيضاً لا محذور فيه.  
وأما في المنقول: فلو تصرف وأقبضه بلا إذن من الشريك - حراماً - فهل يصح الرهن  
أو لا؟ وجه عدم الصحة دعوى انصراف أدلة القبض إلى ما هو جائز شرعاً. فلو قبض  
حراماً لم يحصل شرط صحة الرهن لكن لا يخفى ما في هذه الدعوى من المكابرة إذ غاية  
ما يدعى، انصرافها إلى كون القبض عن إذن من المالك كما سبق، أما كونه بوجه سائغ  
شرعاً فلا. فالأولى عدم بطلان الرهن بالقبض المحرم.

### [هل يصح رهن الدين؟]

مسألة: هل يصح رهن الدين أو لا. بل لابد أن يكون عيناً؟ قيل بوجوب كونه عيناً  
لوجوه:

منها: أنه يعتبر فيه القبض. والدين لا يصلح لأن يكون مقبوضاً.  
وفيه أولاً: أن اعتبار ذلك لا يكون متفرعاً على اعتبار القبض؛ لقول من لا يقول  
باعتباره لا تفاقهم فيه واختلافهم في اعتبار القبض.  
و ثانياً: نحن لا نقول باعتبار القبض، فسقط ما فرّع عليه.  
و ثالثاً: أن قبض كل شيء بحسبه ويمكن قبض الدين إذا كان حالاً.  
لا يقال: ما يقبض لا يكون ديناً لأنه كلي متعلق بالذمة، والكلام في رهن الدين،  
فالدين لا يصلح للقبض.

لأننا نقول: قبض الدين الذي هو كلي إنما هو بقبض فرده الخارجي حتى على القول  
السخيف بتغاير الكلي مع الفرد كما لا يخفى.

و منها: أن عماد الرهن هو الاستيثاق والاستيثاق في الدين.  
والجواب: أن عدم الاستيثاق فيه إن كان لأجل عدم القبض فقد عرفت إمكانه، وإن  
كان لأجل كونه ديناً، فقد يكون الدين على شخص - لا عبثه بين الناس و تدينه - رهنه  
أوثق من رهن الأعيان كما لا يخفى.

و منها: دعوى الظهور أو انصراف أدلته إلى رهن العين. و فسادها أبين من دعواها.

ونكالها على مدّعيها وهي بمعزل عن التكلّم فيها.  
هذا إذا كان الدّين حالاً وقد عرفت أنّه لا مانع من رهنه مع إطلاق مثل «أوفوا بالعقود»  
المقتضي لصحّته.

وأما إذا كان مؤجّلاً، فإن كان مانع عن صحّته فإنّما يكون من جهة اعتبار القبض في  
صحّة الرهن حيث لا قبض، وأما لو لم نقل باعتباره كما سلف فلا مانع من صحّته أيضاً،  
فافهم.

### [هل يصحّ رهن المنفعة؟]

مسألة: هل يصحّ رهن المنفعة أو لا، بل لا بدّ من العين؟  
فاعلم أنّه إن اعتبر العين، فلا بدّ من دعوى كونها معتبرة في حقيقة الرهن، بحيث  
لا تتحقّق حقيقته في رهن المنفعة نظير حقيقة البيع والإجارة حيث اعتبرت في الأوّل  
العين، وفي الثاني المنفعة. وإلا فالتمسك بمثل ما ذكر من الوجوه لا وجه له لإمكان  
القبض وحصول الاستيثاق، وإمكان الاستيفاء بالإجارة وقبض مال الإجارة. وفي  
دعوى ظهور الأدلّة أو انصرافها إلى رهن العين، مأمّر. والإجماع المدّعى في المقام بعد  
احتمال استناد كلّهم أو بعضهم إلى مثل تلك الوجوه لا تنهض حجةً ودليلاً، مضافاً إلى  
عدم تحقّق الإجماع لوجود المخالف بخلاف.

وأما اعتبار العين في حقيقة الرهن، ففيه إشكال إذ لم يقدّم دليل على ذلك، ومقتضى  
إطلاق «أوفوا بالعقود» صحّة رهن المنفعة. وقد عرفت عدم ما يصلح للمنع.

مسألة: هل يصحّ رهن المدبّر مع بقاء التدبير؟ فيه خلاف ووجوه. ولا ريب في  
عدم منافات الرهن والتدبير. وماترى من عدم جواز تدبير المرهون، فإنّما هو لأجل أنّ  
من حكم الرهن عدم جواز التصرف، فلا دلالة في ذلك على تنافيهما. فإذ لم يكن بينهما  
منافاة ولم يقصد الراهن الرجوع برهنه، فلا مانع من صحّة كليهما. والقول بعدم الاستيثاق  
لكونه بمعرض الانعتاق بموت سيّده فيه ما لا يخفى. إذا احتمال موت السيّد ليس بأزيد من  
احتمال موت العبد أو انعتاقه بوجه آخر. فكما لا يضّرّ مثل ذلك بحصول الاستيثاق،

فكذلك موت السيّد ؛ لأنّه كسائر الاحتمالات المنافية للاستيثاق مضافاً إلى كفاية الاستيثاق في الجملة، وهو حاصل، ولادليل على اعتباره بالخصوص ليشكل في بعض مراتبه الضعيفة.

هذا إذا علم عدم قصده الرجوع من التدبير، أمّا إذا شكّ فهل لرهنه ظهور في الرجوع أو لا؟ و على فرض الظهور، فهل دليل على حجّيته أو لا؟ و لاريب في ممنوعيّة كلتا المقدّمتين.

ثمّ إذا انعتق العبد المرهون بموت سيّده فهل يبطل الرهن أو لا؟ قد يقال ببطلانه لانتهاء ملكيّة العبد و لارهن إلّا في ملك<sup>(١)</sup>. ويمكن القول بعدم بطلانه لثبوته يقيناً، وإنّما الشكّ في زواله فيستصحب و يستوفى الدين من منافعه على فرض الامتناع. و لامنافاة بين العتق و بقاء الرهن، ولادليل على اعتبار الملكيّة في الاستدامة. و على فرض البطلان أيضاً يمكن باستيفاء الدين من منافعه لا أنّه يتعلّق حقّ الرهانة بسائر التركة. فافهم. و الحاصل أنّ ما ذكرنا من تعلّق حقّ الرهانة بمنافع العبد - نظير ما لو آجره فعتقه، فإنّه يستوفى منه المنافع المستأجرة - أولى و أقرب ممّا ذكره العلامة<sup>(٢)</sup>: من تعلّق حقّ الرهانة بسائر التركة. كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد ادّعي الإجماع على أنّه كلّما جاز بيعه جاز رهنه، فاستدلّ لجواز رهن العبد بأنّها جازت بيعها، فجاز رهنها أيضاً<sup>(٣)</sup>.

و لا يخفى أنّ تلك الكلّيّة منقوضة بمثل الدّين، فإنّه جاز بيعه و لم يجز رهنه عند الجلّ، و لو تفصّي عن ذلك بأنّ الإجماع قد قام على تلك القاعدة و يجوز تخصيص الإجماع على القاعدة، فلاضير في هذا التخلف لمنع أصل الإجماع، إذ ليس لهذه الكلّيّة في كلام القدماء عين و لا أثر، فكيف يدّعي الإجماع، مع أنّ في جواز بيع المنافع أيضاً نظر؛

١- جواهر الكلام ١٢٥/٢٥.

٢- نفس المصدر ١٢١/٢٥. و فيه نقلاً عن تحرير العلامة: الأقوى أنّ رهن المدبّر ليس إبطالاً له و عتق بعد

الموت، و يؤخذ من التركة قيمته تكون رهنًا.

٣- نفس المصدر ١٢٣/٢٥.

حيث إنّ المعروف من معناه هو تمليك العين. فماورد من «أنّه ﷺ باع خدمة العبد»<sup>(١)</sup>  
لابدّ وأن يحمل على مثل الإجارة أو الصلح.





بسم الله الرحمن الرحيم



الرسالة السابعة

في منجزات المريض



الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين المعصومين.  
ثم إنّ الكلام، في منجزات المريض. تارةً يقع الكلام في المضاف، وتارةً في المضاف إليه. والكلام الآن في المضاف، لأنّه العمدّة في البحث عنها وسيجيء عن المضاف إليه البحث في ضمن الفروع. والمهمّ في المقام أولاً هو تحرير محلّ النزاع وتعيين ما يقع فيه التشاجر.

### [تحرير محلّ النزاع]

فنقول: المراد من المنجزات الواقع فيها النزاع: تصرّفات المريض في أمواله التي لا تكون معلّقة على الموت. والمعلّق على الموت؛ سواء كان من قبيل الوصيّة أو غيرها، كالتيدير وغيره فمثلها خارج عن محلّ الكلام.

وكذا المراد التصرّفات التي لم يتعلّق بها تكليف وجوبيّ؛ كالمنذورات والحجّ والعقّ والدين وغير ذلك ممّا تعلّق به وجوب التصرّف. فمثل ذلك أيضاً خارج عن محلّ الكلام. وكذا المراد التصرّفات التي توجب الضرر. فلو باع مالاً بثمن المثل أو أزيد فهو أيضاً خارج عن محلّ الكلام فالنزع فيما لو باع المريض شيئاً من أمواله بثمن ينقص عن ثمن المثل بمقدار لا يتسامح فيه، أو أعطى مالاً مجاناً، أو فكّ عن نفسه ملكيّة؛ كأن يقول: جعلت هذه الدار مسجداً.

ومسألة الإقرار أيضاً خارجة عن محلّ البحث لأنّها مقدّمات لادخل لها في ما

نحن فيه .

فالكلام في هذه المواضع الثلاثة من دون كونها معلّقة على الموت و من غير تعلّق تكليف بها و غير ذلك ممّا مرّ.

ولكن لهم في هذه المواضع مع اجتماع تلك الشروط موضعان قد تسلّموا فيهما صحّة تصرّف المريض من غير اختلاف و نزاع: أحدهما: ما لو أجازت الورّاث بتصرّفه كيف ما شاء وإن أوجب الضرر عليهم. والثاني: أن يكون ما يتصرّفه على مقدار الثلث ولا مدخلية لإجازة الورّاث و عدمها حينئذ.

فالكلام أيضاً في غير هذين الموضعين بأن يكون ما يتصرّفه زائداً عن الثلث من غير إجازة الورّاث. فالكلام في أنّ هذا النحو من التصرف هل يجوز للمريض أو لا؟ وأمّا اختلاف العلماء<sup>(١)</sup> في بعض مصاديق هذه المسألة، فلا دخل له في المقام، بل محله في مقام ذكر الفروع و سيجيء إن شاء الله.

### [مقتضى القواعد الأوليّة]

إذا تمهّد ذلك كلّ، فقبل ذكر الأخبار الواردة للطرفين لابدّ أن يعلم أنّ ما تقتضيه القاعدة الأوليّة أنّه ما هو؟

فنقول: مقتضى القاعدة الأوليّة صحّة كلّ ما يتصرّف فيه أيّ تصرّف كان. فإنّ النزاع في أنّ هذا النحو من التصرف صحيح أو لا، يرجع إلى أنّ في حال المرض هل تعلّق حقّ الورّاث بأموال المريض حتّى لا يصحّ له التصرف من دون إجازتهم أو لا حتّى يصحّ ذلك؟ فيقع الشكّ في وجود المانع و يستصحب عدمه.

لا يقال: إنّ هذا الأصل إمّا من جهة القاعدة أي قاعدة المقتضي و المانع، و أنتم لا تقولون بها في كلّ الموارد، بل يكون فيما لو كان بناء العقلاء محرّزاً على العدم و هاهنا لم يحرز ذلك بعد.

وإما من جهة الاستصحاب التعليقي بأن المريض لو أوقع العقد حال الصحة لكان يترتب عليه الأثر. فنشك في ترتب الأثر في حال المرض، فيستصحب مع أنكم ذهبتم إلى بطلان الاستصحاب التعليقي في محله.

لأننا نقول: ليس المراد من أصل عدم قاعدة المقتضي والمانع ولا الاستصحاب التعليقي؛ بل المراد هو استصحاب الموضوع وهو كون العقد صحيحاً، فإن بعض أجزائه؛ كلفظ «بعت واشتريت» محرز بالوجدان، وبعضه كعدم المانع وعدم تعلق حق الوراث يحرز بالاستصحاب. فلانستصحب الحكم حتى يكون تعليقاً، بل نستصحب العقد الصحيح الذي كان في الزمان السابق باعتبار استصحاب بعض أجزائه، كعدم المانع. والباقي محرز بالوجدان، فيكون تصرفاته محسوباً من الأصل لا من الثلث، ولا يخفى أن أصالة الفساد لا يبقى له محل بعد ما صححنا موضوع الصحة بالاستصحاب لتقدم السبي على المسيبي كما لا يخفى فتأمل.

وحاصل الكلام ونتيجة المرام أن الاستصحاب التعليقي وقاعدة المقتضي والمانع وإن كانا جاريين في المقام بأن يقال: إنه لو وقع العقد لكان يترتب عليه الأثر، فيستصحب ترتب الأثر، وأن يقال: إن المقتضي وهو صدور العقد عن المالك موجود واحتمال المانع مدفوع بالأصل؛ إلا أننا لم نقل بجريانها في هذا المقام لعدم تماميتهما عندنا، بل نستصحب أحد أجزاء الموضوع وهو كون المبيع ملكاً طلقاً؛ لأصالة عدم تعلق حق الوراث بمال المريض ونحرز الجزء الآخر بالوجدان وهو صدور العقد عن مالكه، فإذا تم الموضوع يترتب عليه الأثر المجعول له شرعاً فيصير تصرفاته صحيحة ومحسوبة من الأصل.

### [قاعدة الناس مسلطون على أموالهم]

إن قلت: يمكن إجراء هذا الاستصحاب في مورد الاستصحاب التعليقي مثل: ماء العنب لو غلا ليحرم، فلو صار زيبياً وغلا نشك في حرمة فيستصحب بالاستصحاب التعليقي حرمة، فلو لم يتم الاستصحاب التعليقي فنقول: إن بعض أجزاء موضوع الحرمة محرز بالوجدان، كالزبيب والغليان واحتمال المانع مدفوع بالأصل، فلا بد من الحكم



بحرمة الزبيب وإن غلا فلم لا تقولون بحرمته؟

قلت: فرق بين ما ذكرنا هناك وبين ما ذكرت فإن الجزء المحرز بالوجدان هو الزبيب، فلا يكون جزء الموضوع فإنه ماء العنب لا الزبيب. هذا أولاً، و ثانياً إطلاق قاعدة «الناس مسلطون على أموالهم»<sup>(١)</sup>. أورد عليه الشيخ في باب المعاطاة بأن هذه القاعدة لا يكون مشرّعاً لأسباب النقل والانتقال. وهذا الإيراد على فرض تسليمه هناك لا يناسب ما نحن فيه لوجود السبب الشرعي ها هنا وهو صدور العقد عن مالكه فيدلّ على صحّته «الناس مسلطون» من غير تشريع سبب.

و نقل الأستاذ عن المحقّق الجيلاني: ظهور لفظ «الناس مسلطون» في التصرفات الغير الناقلة، فعلى هذا لا يكون دليلاً لما نحن فيه. ولكن لا يخفى أنّا لو لم نقل بظهوره في خلاف ذلك فلا أقلّ من عدم ظهوره في خصوص ذلك.

### [مقتضى عمومات الكتاب]

هذا كلّ في الأصل، وأمّا مقتضى العمومات مثل: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»<sup>(٢)</sup>، و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»<sup>(٣)</sup>، و غير ذلك هو صحّة تصرف المريض بأيّ نحو كان و كون تصرفه محسوباً من الأصل كما لا يخفى.

إن قلت: إنّ وجوب الوفاء بالعقد إنّما هو متعلّق بالمريض، فإذا مات يجوز للوراث الرجوع عن المعاملة، و أخذ المال من المشتري لعدم وجوب الوفاء عليهم.

قلت أولاً: إنّ العمومات لا تنحصر بهذه الآية، بل أحدها: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و هو يدلّ على صحّة البيع بشرط رضا المالك مطلقاً و المالك هنا راضٍ أيضاً و تقييده بغيره غير معلوم، فلا يجوز الرجوع، فإذا صحّ البيوع بهذا العامّ. فنقول بصحّة باقى التصرفات من باب عدم القول بالفصل.

و ثانياً: نقول: إنه شمل قوله «أوفوا بالعقود» العقد الذي أوقعه الميت. فيصير لازماً لأنه معنى وجوب الوفاء. فيستصحب اللزوم السابق إلى ما بعد الموت. فلا يجوز للوراث الرجوع إليه. هذا كله في ما يقتضيه الأصول والقواعد.

### [مقتضى عمومات الأخبار]

و أما الأخبار الخاصة من الطرفين، فلا تخلو عن أحد الأقسام، فإنه إما أن تكون الأخبار عن كلا الطرفين تماماً من حيث السند والدلالة أو لا؟  
والثاني: إما أن لا يكون تماماً في كلا الطرفين، أو تمام في أحدهما دون الآخر؟ فلو لم يتم عن الطرفين أصلاً فالمرجع هو هذه الأصول والعمومات، وإن تم عن طرف الأصل دون الثالث فيكون مؤيداً للعمومات، وإن كان بالعكس فيكون مخصصاً للعمومات، وإن تم عن كلا الطرفين، فلا يخلو أيضاً إما أحدهما يرجح على الآخر بأسباب الترجيح، أو كلاهما مساوٍ من حيث الترجيح، فإن كان أخبار كلا الطرفين متساوية من حيث الترجيح فيتساقتان، فيرجع إلى العمومات أيضاً، وإن رجح أحدهما. فإن رجح أخبار الأصل فيؤيد الأصل أو الثالث فيخصص العمومات. فلا بد أولاً إيراد الأخبار الدالة على أن تصرفات المريض محسوبة من الأصل.

فنقول: من جملتها رواية عمّار. قد نقل في التهذيب: «أنه قال عليه السلام: الميت أحق بماله مادام فيه الروح فإن قال: بعدي فليس له إلا الثلث»<sup>(١)</sup>. وهذا ظاهر الدلالة على أن تصرفات المريض من الأصل سيما بمعاونة انضمام قوله: فإن قال: بعدي». وقد نقل هذا الخبر عن الوسائل<sup>(٢)</sup> نقلاً عن الشيخ والكافي: «أن الرجل قال: قلت: الميت أحق بماله مادام فيه الروح؟ قال عليه السلام: نعم، فإن أوصى به فليس له إلا الثلث». فجعله سؤالاً وفي موضع «إن قال بعدي» وضع «إن أوصى»، لكن لافرق بينهما من حيث الدلالة على المطلق.

## [إجمال موثقة عمّار و الجواب عنه]

و قد نقل هذا الخبر أيضاً عن الوافي نقلاً عن بعض نسخ الكافي: أنّه قال عليه السلام الميّت أحقّ بماله مادام فيه الروح، فإنّ تعدّي فليس له إلّا الثلث<sup>(١)</sup>.  
قال الأستاذ: قوله: «فإنّ تعدّي» فيه احتمالان: الأوّل: أنّه تعدّي إلى ما بعد الموت فيكون موافقاً للأوّل و الثاني في الدلالة، و يكون مؤيداً للأصل.  
و الثاني: أنّه تعدّي إلى أزيد من الثلث، فيكون على خلاف الأوّل و الثاني في الدلالة، و يكون مخصّصاً للعمومات، فإذا احتمل احتمالين فيصير مجملاً، فيقع الكلام في العامّ المخصّص بالمجمل. فإنّ ما قبل قوله: «فإنّ تعدّي» و هو قوله: «الميّت أحقّ بماله» عامّ، وقوله: «فإنّ تعدّي» مخصّصه و [هو] مجمل، و المخصّص بالمجمل مجمل، فيسقط عن الحجية.

و قد يجاب عن ذلك بوجه ثلاثة:

الأوّل: أنّ ما نقل في الوسائل عن الكافي خبر صحيح لا اختلاف في نسخه. إنّما الاختلاف فيما نقل في التهذيب بين «فإنّ قال بعدي» و قوله «فإنّ تعدّي». و اختلاف نسخه لا يضرّنا لكفاية ما نقل في الوسائل؛ لأنّه خبر مستقلّ لا دخل له بهذا الخبر المختلف النسخة.

و الثاني: أنّه لو سلّمنا الاختلاف في النسخة لكن لا يكون ذلك من قبيل التخصيص بالمجمل، بل من قبيل الشكّ في التخصيص؛ فإنّ صدر الخبر ظاهر في العموم بأنّ للميّت التصرف في ماله كيف يشاء؛ سواء كان من الثلث أو من الربع فصاعداً حتّى الجميع، لكن لا نعلم أنّ ذيله يكون قوله: «فإنّ قال بعدي»؟ حتّى لا يكون تخصيصاً في الصدر الدالّ على كون المنجزات من الأصل كيف ما كان، أو يكون قوله: «فإنّ تعدّي» حتّى يخصّص الصدر بالثلث لا أزيد؟ فيكون الشكّ في التخصيص، و لا يعتني به العقلاء مادام الظهور

موجوداً.

الثالث: أنه لو سلّمنا صحّة ورود قوله «فإن تعدّى» أيضاً لكن نقول: إنه وإن كان ذو احتمالين: أحدهما: أنه لو تعدّى من الثلث، والثاني: أنه لو تعدّى إلى ما بعد الموت، حتّى يكون معناه: «لو أوصى» إلّا أنّ في الكلام شيء يقتضي ثبوت احتمال الثاني وهو أنّ في الخبر: «أنّ الميّت أحقّ بماله مادام فيها الروح يبيّن به فإن تعدّى فليس له إلّا الثلث»، فقلّبه «مادام فيه الروح» مطلق يشمل حال مرضه و حال صحّته أي جميع أحواله. فلو كان المراد بقوله: «إن تعدّى» أي تعدّى من الثلث يلزم أن لا يجوز له في غير حال مرضه أيضاً التعدّي من الثلث مع أنّه لو وهب جميع ماله أو باع في حال صحّته لا يكون على هذا الشخص شيء بالبداهة. فحينئذٍ لا يصحّ هذا التفرّيع على هذا الإطلاق. أمّا لو كان المراد من قوله «فإن تعدّى» هو الاحتمال الثاني بأن يكون بمعنى «إن أوصى» فحينئذٍ يصحّ تفرّيعه على ذلك الإطلاق فإنّ الشخص سواء كان مريضاً أو صحيحاً، فإن أوصى فليس له إلّا الثلث. فهذا التفرّيع مطابق و مناسب لهذا الإطلاق. كما يظهر بالتأمّل.

قال الأستاذ: أمّا الوجه الأوّل، ففيه أنّ ما في الوسائل والوافي ليس خبرين، بل هما قد نقلّا عن الكافي ولكن يكون النقل مختلفاً، وأمّا الخبر فهو واحد ولذا لم ينقل كلّ منهما ما نقله الآخر، عن الكافي.

نعم لو قيل: بأنّ خبر التهذيب قد نقله شخص واحد ولا يكون فيه الاختلاف بحسب النسخة ولم يظهر خلافه من حيث النقل من الأصحاب لكان له وجه إلّا أنّ ما في الفقيه<sup>(١)</sup> أيضاً خبر مستقلّ نقل ذلك الخبر شخص معتبر لا يكون فيه اختلاف في النسخة، فيكون معارضاً مع ما في التهذيب.

و أمّا الثاني: فلو سلّمنا أنّه شكّ في التخصيص، فلا نسلم عدم اعتبار العقلاء بهذا الشكّ، فإنّ ذلك في ما لو كان للعامّ ظهور ولم يكن في الكلام ما يحتمل القرينية، وأمّا لو لم يكن ظهور في الكلام وكان المشكوك من أطراف العلم الإجمالي، كما فيما نحن فيه فإنّا

نعلم إجمالاً أنه إما يكون قوله: «فإن قال بعدي» صحيحاً، وإما قوله: «فإن تعدّي». فلا يتكلمون<sup>(١)</sup> العقلاء هناك بأصالة عدم التخصيص، بل لابد أن يكون احتمال التخصيص موهوناً في نظرهم، فلا تجري هنا أصالة العدم كما لا يخفى.

و أما الثالث: ففيه أولاً: أن إطلاق «مادام فيه الروح» لا يكون بحيث يشمل حال الصحة و المرض كليهما؛ بل لا يشمل إلّا حال المرض بقرينة قوله: «الميت» فإن المراد به المريض المشرف إلى الموت، فيكون مجازاً بالمشاركة. و حينئذ لو كان معنى قوله: «إن تعدّي» تعدّي من الثلث، فلا مانع منه لعدم لزوم المحذور السابق لأنه كان على فرض كون الإطلاق شاملاً لحال الصحة و المرض و قد عرفت خلافه.

و ثانياً: لو كان صدره في المنجزات و ذيله في الوصية، فهو تفكيك. و ظاهر الخبر يأبى عن ذلك كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يقال: إن قوله: «فإن تعدّي» تفريع على قوله «يُبين به» لأنه الأقرب، فعلى هذا يكون معنى قوله: «فإن تعدّي»؛ فإن تعدّي عن الإبانة و معنى الإبانة و إن كان قطع شيء محسوس إلّا أن المناسب هاهنا هو التنجيز فإن التعليق حقيقة اتصال أمر بأمر آخر. فمعنى «إن تعدّي عن الإبانة» أي تعدّي عن التنجيز أي علّقه بالموت، فخلاصة معناه: «إن أوصى».

هذا كله في الموثقة الأولى من موثقات العمّار.

## [موثقات أخرى في كون تصرّفات المريض من الأصل]

الثانية: قوله: «قلت الميت أحقّ بماله مادام فيه الروح؟ قال لا: نعم فإن أوصى فليس له إلّا الثلث»<sup>(٢)</sup>. و دلّته ظاهر على أن المنجزات من الأصل.

١- كذا في الأصل. و الأفيس أن يقال: فلا تتكل العقلاء.

٢- وسائل الشيعة ٣٨٢/١٣.

الثالثة: «عن الرجل يجعل بعض ماله لرجل في مرضه قال عليه السلام: إذا أبانه جاز»<sup>(١)</sup>. قد مرَّ أنَّ المراد بالإبانه هو الإبانة الحكمي أي غير معلق<sup>(٢)</sup> على الموت. كما أنَّه ظاهر فيه عرفاً أيضاً. أمَّا سنده فرواه محمد بن الحسن بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن مرزم عن عمار الساباطي. أمَّا طريق الشيخ إلى علي بن الحسن بن فضال هو أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر عن علي بن محمد بن زبير. فأحمد وإن لم يصرحوا بتوثيقه لكن قالوا في حقه ما يدل على كمال توثيقه: مثل «إنَّه عالٍ وقته»<sup>(٣)</sup>، و من هذا القبيل، حتَّى قال المير داماد<sup>(٤)</sup>: إنَّه يدل على كونه جامعاً لجميع كمالات عصره و انحصر عصره به. و علي بن محمد من مشايخ الإجازة و مدحوه<sup>(٥)</sup> أيضاً، فيكون معتبراً بما نعتبه. هذا طريق الشيخ.

و أمَّا علي بن الحسن بن فضال ثقة، و كذا يعقوب بن يزيد. و ابن أبي عمير معتبر، فلا أقلَّ من الوثاقة. و مرزم أيضاً من الأجلّاء. و عمار الساباطي بن موسى ثقة أيضاً. فهذا الخبر معتبر دلالةً و سنداً.

الرابعة: و لها طرق كثيرة لكن نكتفي بطريق الصدوق رواه بإسناده عن ثعلبة بن ميمون عن أبي الحسين الساباطي عن عمار بن موسى أنَّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: صاحب المال أحقَّ بماله مادام فيه شيء من الروح يضعه حيث شاء<sup>(٦)</sup>.

أمَّا الدلالة فظاهرة، و أمَّا السند قال في الخلاصة<sup>(٧)</sup>: إنَّ طريق الصدوق إلى ثعلبة بن ميمون صحيح، و ثعلبة ثقة و كذا عمار إلّا أنَّ أبا الحسين الساباطي غير معلوم، فسند هذا الخبر بواسطة مجهوليّة أبي الحسين «غير دارد».

١- من لا يحضره الفقيه ١٤٩/٤، الاستبصار ١٢١/٤، وسائل الشيعة ٣٨٣/١٣.

٢- في الأصل: أي من غير معلق. ٣- تنقيح المقال، فصل الأسماء ٦٦/١.

٤- نفس المصدر ٦٦/١ - ٦٧، نقلاً عن المير داماد.

٥- نفس المصدر ٣٠٤/٢.

٦- من لا يحضره الفقيه ١٤٩/٤، وسائل الشيعة ٣٨٢/١٣.

٧- رجال العلامة، القسم الأول / ٣٠.

الخامسة: عن أحمد بن محمد عن عليّ بن الحسن عن علي بن أسباط عن ثعلبة عن أبي الحسين عمر بن شدّاد الأزدي والسريّ جميعاً عن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام الرجل أحقّ بماله مادام فيه الروح إن أوصى به كلّهُ فهو جائز له<sup>(١)</sup>.  
أمّا سنده فمعتبر على الجملة، أمّا دلّالته فقد يناقش ذيله بأنّه مخالف للإجماع؛ لقيامه على عدم نفوذ الوصيّة زائداً على الثلث، فإذا كان مخالفاً للإجماع يسقط عن الدلالة.  
وقد يؤوّل ذلك بما لا يكون مخالفاً للإجماع ولكن نحن في فسحة عن ذاك وهذا؛ فإنّه لو كان المخالف للإجماع مطروحاً للزم طرح جلّ الأخبار لأنّه قلّما يتفق أنّ جزءاً من أجزاء الخبر لا يكون مخالفاً للإجماع، بل نأخذ بما لا يكون مخالفاً للإجماع فصدر هذا الخبر دليل تامّ على المطلب ومخالفة ذيله مع الإجماع لا يضرّ بالباقي ولا نحتاج أيضاً إلى تأويله.

### [بقية الأخبار]

ورواية أخرى رواها الشيخ بإسناده عن عليّ بن إبراهيم عن عثمان بن سعيد عن أبي شعيب المحاملي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الإنسان أحقّ بماله ما دامت الروح في بدنه»<sup>(٢)</sup>. أمّا دلّالته فظاهرة، و أمّا سنده فطريق الشيخ إلى عليّ بن إبراهيم قال في الخلاصة: إنّّه صحيح، و علي بن إبراهيم و عثمان بن سعيد و أبي شعيب المحاملي كلّهم ثقات<sup>(٣)</sup>.

ورواية أخرى عن النبيّ ﷺ وفيها طريقان أحدهما: طريق الكليني و هو مرسل، والثاني طريق الصدوق و هو مسند؛ فإنّه رواه بإسناده عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام و هارون بن مسلم و مسعدة كلاهما

١- من لا يحضره الفقيه ١٥٠/٤، مسالك الأفهام ١٤٧/٦، وسائل الشيعة ٣٨٢/١٣.

٢- تهذيب الأحكام ١٨٧/٩، وسائل الشيعة ٣٨٣/١٣.

٣- رجال العلامة (خلاصه الأقوال في معرفة الرجال)، القسم الأوّل ١٠٠/ و ١٢٦ و ١٨٧.

معتبران إلا أن طريق الصدوق إلى هارون بن مسلم غير معلوم ولم يذكره أحد أيضاً. وأما احتمال أن الصدوق سمع من هارون فبعيد جداً، ومارواه الصدوق عن هارون بن مسلم هو هذا: «رجل من الأنصار أعتق مماليكه ولم يكن له غيرهم فعابه النبي ﷺ وقال: «ترك صبيةً صفاراً يتكففون الناس»<sup>(١)</sup>. أما سنده فقد علمت ما فيه، وأما دلالة على المطلوب فأظهر فإن مذمة النبي ﷺ إياه مع عدم الحكم بأنه لا بد من تريق ماسوى الثلث أقوى شاهد على أن العتق نافذ وفعله جائز. ولذا عابه وإلا لا معنى للمذمة كما لا يخفى. ورواية أخرى للصدوق بإسناده عن صفوان عن مرزم عن أبي عبد الله عليه السلام «فى الرجل يعطي الشيء من ماله في مرضه فقال عليه السلام: إذا أبان به فهو جائز وإن أوصى به فهو من الثلث»<sup>(٢)</sup>. ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن صفوان عن مرزم عن بعض أصحابنا «فى الرجل...»<sup>(٣)</sup> أما طريقه الأول إلى صفوان قال فى الخلاصة<sup>(٤)</sup>: «إنه صحيح». و صفوان أيضاً معتبر سواء كان هذا هو الذي من أصحاب الإجماع. أو كان صفوان الجمال. و مرزم أيضاً معتبر فوق ما نعتبره فى الرجال، فيكون طريقه الأول معتبراً.

وأما طريقه الثاني إلى صفوان قال فى الخلاصة أيضاً: «إنه صحيح»، ولما كان قوله: «بعض أصحابنا» غير معلوم فصفوان لو كان من أصحاب الإجماع، أو قلنا بأن صفوان المطلق ينصرف إليه، فيكون سنده الثاني أيضاً معتبراً، وأما لو كان صفوان الجمال فهو وإن كان نفسه معتبراً لكن لإجماع على صحة ما يصح عنه، فلا يصح به ما هو غير معلوم من بعض أصحابنا، وكيف كان، فيكون سند الأول معتبراً وهو يكفينا.

وأما دلالة فظاهر أن تصرفات المريض الغير المعلق على الموت من أصل ماله، لا من الثلث كما أن الوصية أي التصرف المعلق على الموت من الثلث، لا من الأصل.

١- من لا يحضره الفقيه ١٣٧/٤، وسائل الشيعة ٣٨٣/١٣.

٢- من لا يحضره الفقيه ١٤٩/٤، وسائل الشيعة ٣٨٢/١٣.

٣- من لا يحضره الفقيه ١٣٨/٤، وسائل الشيعة ٣٨٢/١٣.

٤- رجال العلامة، القسم الأول / ١٢٦.



## [روايات أخر عن سماعة]

و أمّا روايات سماعة فكثيرة: منها على ما فى الفقيه: ما رواه الصدوق بإسناده عن عبدالله بن جبلة عن سماعة عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام <sup>(١)</sup> فى الرجل يكون له الولد أيسعه أن يجعل ماله لقربته؟ قال عليه السلام: هو ماله يصنع ماشاء به إلى أن يأتية الموت، إن لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء مادام حيّاً إن شاء وهبه، وإن شاء تصدّق به، وإن شاء تركه إلى أن يأتية الموت، فإن أوصى به فليس له إلا الثلث إلا أن الفضل في أن لا يضيع من يعوله ولا يضرّ بورثته.

أمّا دلالة ذلك الخبر فأوضح من أن يبين. وذيله أقوى شاهد في أن الحديث <sup>(٢)</sup> النبويّ المتقدم دالّ على أن العتق نافذ، كما قلنا سابقاً وعيّه عليه السلام إنما كان لأجل الاضرار بالورثة وذلك واضح كما قدّمناه.

و أمّا سنده فطريق الصدوق إلى عبدالله بن جبلة صحيح <sup>(٣)</sup> كما فى الخلاصة <sup>(٤)</sup>. وعبدالله بن جبلة وإن كان واقفياً لكنّه ثقة، كما صرّحوا به <sup>(٥)</sup>. و سماعة مشترك بين ابن مهران الذي صرّحوا بتوثيقه، وغيره وهو مجهول <sup>(٦)</sup>، فلو أمكن أن يقال: إن إطلاق سماعة ينصرف إلى المعروف بالتوثيق - كما لا يبعد ظهور ذلك - فيصير معتبراً على فرض صحّة الانصراف.

و أمّا أبو بصير ففيه كلمات شتى لا يسعها المختصر فمن أراد حاله فليرجع إلى كتب الرجال <sup>(٧)</sup>، ولا يخفى أن هنا وقع سهو للوسائل حيث قال: «و رواه الصدوق بإسناده عن عبدالله بن جبلة مثله من غير زيادة» <sup>(٨)</sup>، فإنّ قوله «مثله» أي مثل ما رواه الشيخ بإسناده

١- إلى هنا أنتهت رواية الفقيه ١٤٩/٤. و تمام الحديث فى: تهذيب الأحكام ١٨٨/٩.

٢- من لا يحضره الفقيه ١٣٧/٤. فى رجل أعتق ممالিকে و له صبية صغار.

٣- فى الأصل: فصحيح. ٤- رجال العلامة، القسم الثانى ٢٣٧/.

٥- تنقيح المقال ١٧٢/٢. ٦- أنظر هما فى: تنقيح المقال ٦٦/٢.

٧- نفس المصدر، فصل الكنى ٥/٣. ٨- وسائل الشيعة ٣٨١/١٣.

عن محمد بن يحيى مع أن في سند الصدوق أبو بصير موجود دون سند الشيخ. فتأمل.  
ولسماعة<sup>(١)</sup> خمسة أخبار آخر أيضاً ثلاثة منها في الكافي والاثان رواهما الشيخ<sup>(٢)</sup>،  
وكلها يقع الإشكال في سندها لاشتراك سماعة كما عرفت: لكنّها مؤيِّدة للأخبار  
الصحيح.

ولا يخفى أنّهم أوردوا على هذه الأخبار؛ أولاً: بضعف سندها. وثانياً: بعدم دلالتها.  
وثالثاً: بعدم تقديمها على أخبار الثلث. وقد اختلطوا ولم يسلكوا طريقاً مستقيماً في  
وضع هذه الإيرادات؛ كلّ في محلّها<sup>(٣)</sup>؛ لكن بحمد الله قد عرفت ظهور دلالتها على  
المدعى أيّ ظهور. وقد عرفت أيضاً ما في سند بعضها من الاعتبار على ما كان كافياً في  
ثبوت المطلب مع اعتضادها بكثير من الأخبار التي لم نذكرها مع إمكان تصحيح سندها  
ودلالتها. وسيجي إنشاء الله بعضها في مقام الترجيح و تقديم هذه الأخبار على أخبار  
الثلث على فرض عدم مقاومة ما ذكرنا من الأخبار في مقام المعارضة مع تلك الأخبار.  
فما أورد من عدم تقديمها عليها سيجيء الكلام فيه إنشاء الله.

هذا كلّ مع معاضدة هذه الأخبار أيضاً بما أسّسناه من الأصل الأوّلي والثانوي،  
وموافقتها لمقتضى العمومات والإطلاقات، وموافقتها لحكم العقل بأنّ للمالك التصرف  
أيّاماً كان. ولذا قيل: «الناس مسلّطون على أموالهم» تقريراً لحكم العقل، ومعاضدتها  
بالسيرة أيضاً لأنّه ما كان بناء المسلمين على كتب كلّما يتصرّف فيه المريض للدواء  
والطبيب والتصدّق وحسابها لأن يعلم أنّه أزيد من الثلث أو لا؛ كما لا يخفى لمن تفكّر  
في أساليب الناس وبنائهم وديدهم.

### [طائفة أخرى من الأخبار]

هذا كلّ فيما رتبناه ونظّمناه من عسكر من قال بأنّ المنجزات من الأصل وقد علم أنّا

أعطينا قلب العسكر بالأصل الأولي و القواعد و حكم العقل و بعض من المعاضدات، وجعلنا في الميمنة و الميسرة أخباراً خاصّة مكملًا<sup>(١)</sup> من حيث الدلالة و مصلحاً من حيث السند؛ من هيبتها يتزلزل الجبال زلزالاً. فلا بدّ حينئذٍ من ترتيب عسكر من يقول بأنّها من الثلث كما هو حقّه، لنعلم أنّ لها أن يقاوم الأوّل أولاً؟ و على فرض المقاومة هل نحتاج إلى الاستعانة عن غير مارتّبناه أولاً، أو لا؟ فنقول: قد عرفت أنّ أصالة الفساد لا مورد له بعد ما حكمنا بالصحة باستصحاب الموضوع كما مرّ سابقاً.

### [أصناف أخبار النافية لكون التصرفات من الأصل]

أمّا الأخبار الخاصّة فطوائف: الأولى و هي على أصناف:  
الأوّل: ما يدلّ على أنّ الميّت أعتق مملوكه و لم يكن له غيره فحكم بالردّ إلى الثلث و هي أربعة أخبار على ما وجدناه.

أحدها: خبر عليّ بن عقبة عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل حضره الموت فأعتق مملوكاً له ليس له غيره فأبى الورثة أن يجيزوا ذلك كيف القضاء فيه؟ قال عليه السلام: ما يعتق منه إلّا ثلثه، و سائر ذلك الورثة أحقّ بذلك<sup>(٢)</sup>.

و ثانيها: خبر عقبة بن خالد و هو أيضاً مثل المتقدّم<sup>(٣)</sup>.

و ثالثها: خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليهم السلام إنّ رجلاً أعتق عبداً له عند موته لم يكن له مال غيره؟ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: يُستسعى في ثلثي قيمته للورثة<sup>(٤)</sup>.

و رابعها: نبويّ عاميّ المرويّ في المسالك عن صحاح الجمهور، و هو «أنّ رجلاً من الأنصار أعتق ستّة أعبدٍ له في مرضه و لاله غيرهم فاستدعاهم رسول الله ﷺ و جزّأهم

١- كذا في الأصل، و الظاهر كونه: مكملّة. و كذا في «مصلحاً» كونه: مصلحة.

٢- وسائل الشيعة ١٣/٣٦٥. ٣- نفس المصدر ١٣/٣٨٤.

٤- الاستبصار ٧/٤. و مؤداه في من لا يحضره الفقيه ٤/١٧٠ مع كون راويه منصور بن حازم.

ثلاثة أجزاء وأقرع بينهم فأعتق اثنين وأرق أربعة<sup>(١)</sup>، فيها كما ترى ظهور في أنّ العتق كان منجّزاً ومن الثلث، لكن قد أورد القائلون بأنّها من الأصل ؛ عليها بوجهين:

الأوّل: أنّ هذه الأخبار كلّها ضعيفة السند ولا يكون لضعفها أيضاً جابر من عمل العلماء وغيره. ونحن نقول: إنّها لو كانت ضعيفة فعمل العلماء على فرض وجوده لا يجبرها أيضاً، فإنّها ليست خبراً واحداً حتّى يكون عمل العلماء على طبقه جابراً له، فإنّها أخبار كثيرة وعمل العلماء على فرض وجوده غير معلوم المستند، فإنّه لا يعلم أنّ مستندهم هذا الخبر أو هذا الخبر أو ذلك أو شيء آخر من الظنّ المطلق أو غيره؟ أمّا أنّها صحيحة أو ضعيفة؟ فلم نتتبّع ذاك لكن نحن نفرض صحتها فإن لم يتمّ مع فرض الصحة، فهو وإلا فنذكر سندها ليعلم حالها إنشاء الله.

الثاني: أنّ المراد من عتق المملوك في تلك الأخبار هو الوصيّة، فذلك لا بدّ أن يكون من الثلث، ووجه كون المراد من العتق هو الوصيّة دون التنجيز يمكن أن يكون أحد الأمور الثلاثة:

أحدها: ظهور العرفي بأنّ الميّت لو أوصى بعتق مملوك أو أعطى شيئاً بشخص، فإذا حاول الناس حكاية ذلك يقولون: إنّهُ أعتق مملوكه وأعطى فلاناً من ماله شيئاً، فينسبون الفعل إلى نفس الميّت وهذا شائع في الناس.

وفيه: أنّه وإن كان هذا الاستعمال في ما بين الناس متعارفاً في الجملة إلا أنّ الأوّل ظاهر ولا يُعتنى باحتمال أنّه أوصى عتقه أو دبره وإن كان موهناً لظهوره في الجملة إلا أنّه ليس مسقطاً لظهوره كما لا يخفى.

الثاني: أنّ في هذه الأخبار ما يدلّ على أنّه الوصيّة، كقوله: «عند موته أو حضره الموت» فإنّ الظاهر منهما هو أنّ يخرج عنه الروح. وفي ذاك الآن لا يمكنه العتق. فلا بدّ أن يكون المراد هو الوصيّة.

وفيه أنّ معنى قوله: «عند الموت أو حضور الموت» وإن كان ذلك: أي حال التي

يخرج عنه الروح إلاّ أنّه كثيراً ما يستعمل فيما لو كان الميّت في شرف الموت و هو حال المرض، و الظاهر من قوله: «أعتق» هو مباشرة نفس الميّت العتق، و كون العتق واقعاً فعلاً لا معلقاً على ما بعد الموت، و لكن قد يستعمل في الوصيّة أيضاً، كما عرفت أنّ العرف يقولون: «أعتق» مع أنّه أوصى بالعتق لا أنّ نفسه كان معتقاً لكن استعمال مثل «عند الموت» و «حضور الموت» فيما لو كان في شرف الموت أكثر من استعمال «أعتق» في الوصيّة، بل كثرة استعمال «أعتق» تكون فيما لو كان الميّت مباشراً له و وقع العتق منجزاً منه، فلا يكون قوله: «عند الموت» صارفاً لقوله «أعتق» عن ظاهره لما مرّ من كثرة استعماله في حال المرض لاحال خروج الروح، لكن احتمال كون المراد حال خروج الروح موجود، فيكون موهناً لظهور «أعتق» لامسقطاً للظهور بالكلية.

الثالث: أنّ في بعض الأخبار الآخر قرائن على كون المراد من قوله: «أعتق» هو الوصيّة؛ كما في رواية أبي بصير الآتية، فإنّ فيها: «إنّ الرجل أعتق عند موته خادماً له ثمّ أوصى بوصيّة أخرى»<sup>(١)</sup> فلا يكون الأخيرة أخرى، إلاّ أن يكون عتقه أولاهها. فالمراد بقوله: «أعتق» هو الوصيّة. فهذا قرينة على أنّ المراد من هذه الأخبار أيضاً هو الوصيّة. و كذا في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج<sup>(٢)</sup> قرينة على أنّ المراد به «أعتق» هو الوصيّة دون العتق المنجز.

و كذا في النبوي العامي المتقدّم<sup>(٣)</sup> لقوله: «أقرع بينهم فأعتق» فإنّ الظاهر منه هو الوصيّة؛ فإنّ النبي ﷺ أعتق لا أنّ الرجل أعتق، و إلاّ فلا بدّ أن يقول: فأمضى عتق اثنين كما لا يخفى.

و فيه أنّه لو كان المراد من<sup>(٤)</sup> تلك القرائن الخارجية أنّها موهنة لظهور هذه الأخبار فمسلّم، و أمّا لو كان المراد أنّها صارفة لظهورها بالكلية فلانسلّم لعدم كون نفس تلك الأخبار مشتملة على قرينة صارفة عن ظهورها. و القرائن الخارجية لا تصلح للصارفية، نعم هي موهنات لظهورها ليس إلاّ.

١- تهذيب الأحكام ١٩٧/٩.

٢- نفس المصدر ٢١٧/٩.

٣- صحيح مسلم ١٢٨٨/٣؛ كتاب الإيمان.

٤- في الأصل: أنّ. و لا يبعد كونها تصحيف «من».

فتلخص أن في هذه الصنف من الأخبار على فرض صحة سندها ظهوراً ما على أن المنجزات من الثلث.

## الصنف الثاني وفيه أخبار:

منها: خبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام: إن أعتق رجل عند موته خادماً له ثم أوصى بوصية أخرى ألغيت الوصية وأعتقت الجارية من ثلثه إلا أن يفضل من ثلثه ما يبلغ الوصية<sup>(١)</sup>.

لا يخفى أن صدرها في أن العتق أيضاً وصية حتى أخذوها قرينة للأخبار المتقدمة لكونها دالة على كون العتق من الوصية لامن المنجزات. وفي قوله: «إلا أن يفضل...» في الجملة ظهور على أن العتق الذي لا يكون من الوصية فهو من الثلث. فهذا الخبر لا يكون دليلاً لالهؤلاء ولا لهؤلاء؛ كما لا يخفى، مع إشكال في سندها أيضاً مع ورود الموهنات المتقدمة عليها أيضاً.

و منها: حسنة محمد بن مسلم في رجل أوصى بأكثر من ثلثه وأعتق مملوكه في مرضه فقال عليه السلام: إن كان أكثر من الثلث يرد إلى الثلث و جاز العتق بتقريب أن المجموع إن كان أكثر من الثلث جاز العتق أي من الثلث<sup>(٢)</sup>.

و فيه أن الظاهر من السؤال تعدده، فالجواب المطابق أيضاً متعدّد. فيكون قوله: «و جاز العتق» جملة مستأنفة جواباً لأحد السؤالين فيكون دليلاً لمن يقول بأنها من الأصل، لالمن يقول بأنها من الثلث. هكذا قال الأستاذ.

و قال في مفتاح الكرامة<sup>(٣)</sup> أيضاً: إن دلالة صريحة في أن المنجزات من الأصل وليس قابلاً للتأويل.

أقول: في صيرورته ظاهراً في أنها من الأصل تأمل ولا أقل من عدم كونه دليلاً لأحد

الطرفين.

و منها: صحيحة محمد بن مسلم أيضاً قال: سألت: أبا عبد الله عليه السلام عن رجل حضره الموت، فأعتق غلامه و أوصى بوصية و كان أكثر من الثلث قال: يمضي عتق الغلام ويكون النقصان فيما بقي<sup>(١)</sup>.

وجه الاستدلال: أنهم يتصرفون في السؤال تارة و في الجواب أخرى؛ أمّا تصرفهم في السؤال أن المراد أنه كان المجموع من الوصية و عتق الغلام أكثر من الثلث. و أمّا تصرفهم في الجواب أن المراد من قوله عليه السلام: «يمضي عتق الغلام» ليس أن عتق الغلام يمضي كيف ما كان، بل وجه تقديمه و انفراده بالذكر هو أحد الوجهين:

إمّا لتقدمه في الذكر في السؤال، فأجاب عليه السلام على نحو المطابقة.

و إمّا لكون المنجزات بناءً على كونها من الثلث مقدّمة على الوصايا. فلذا قال: «إنّه يمضي أولاً ثم الوصايا» و يكون النقصان فيها لو ازدادت عن الثلث.

وفيه أن الظاهر من قوله: «و كان أكثر من الثلث» أي الموصى به، لا المجموع منه و من عتق الغلام فإنّه الأقرب لفظاً و الأسبق في الذهن. و قوله: «يمضي عتق الغلام» ظاهر في أنّه يمضي مطلقاً. كما ينادي بذلك ظاهر اللفظ، و الحمل على البعيد غير واجب؛ على أنّه لو كان المراد العتق من الثلث لزم على الإمام عليه السلام التفصيل، فإنّه قد يكون عتق الغلام ثلث المال، و قد يكون أزيد من الثلث، فلزم أن يقول: لو كان الغلام بمقدار الثلث فيعتق فقط، أو زائداً بمقدار الثلث أو ناقصاً فيمضي عتقه و يكون النقصان فيما بقي.

فقوله عليه السلام بذلك على نحو الإطلاق دليل على كون العتق من الأصل دون الثلث، على أن في تنكير الوصية في قوله: «و أوصى بوصية» بعد قوله «فأعتق غلامه» شدة ظهور في أن عتق الغلام ليس كالوصية عن الثلث، فتأمل.

و كيف كان، يكون لتلك الصحيحة ظهور في الجملة في أن عتق الغلام من الأصل. فيكون دليلاً لمن يقول بأنّها من الأصل.

و منها: خبر إسماعيل بن همام عن أبي الحسن عليه السلام في رجل أوصى عند موته بـمال لذوي قرابته وأعتق مملوكاً وكان جميع ما أوصى به يزيد على الثلث كيف يصنع به في وصيته؟ قال عليه السلام: يبدأ بالعتق فينفذ<sup>(١)</sup>.

تقريب الاستدلال أن قوله: «يبدأ بالعتق» ظاهر في أنه من الثلث، فيكون دالاً على أن المنجز من الثلث.

وفيه: أن فيه موهنين لظهوره:

الأول: أن قوله: «أعتق» لا يبعد أن يكون المراد به الوصية لورود الموهنات السابقة عليه.

والثاني: أن نفس قوله: «وكان جميع ما أوصى به» ظاهر [في] أن العتق من الوصية أيضاً وإلا لزم أن يقول: «ما أوصى به من المال». وأما قوله «و يبدأ بالعتق» يحتمل أن يكون العتق منجزاً ومن الثلث. وأما الابتداء به بناءً على كون المنجز - لو كان من الثلث - فلا بد من تقديمه على باقي الوصايا. ويحتمل أن يكون منجزاً ومن الأصل، مع أن إطلاقه وعدم تفصيله يؤيد الاحتمال [الأخير]<sup>(٢)</sup>، فيكون ظاهراً في كونه دليلاً لمن يقول: إنها من الأصل، لكن لما كان قوله: «أعتق» محتملاً لكونه من الوصية، كما ذكرنا، فلا يكون دليلاً لالهؤلاء ولا لهؤلاء. هذا كله في الصنف الثاني من الطائفة الأولى.

الصنف الثالث: ما يدل على أن أعتق في موته عبداً وكان عليه دين؛ كان نصف مقدار قيمة العبد، فأمر برد العبد وأداء الدين بنصفه وعتق ثلث ما بقي. وفيه أخبار:

منها: موثق الحسن بن الجهم قال سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «في رجل أعتق مملوكاً وقد حضره الموت وأشهد له بذلك وقيمته ستّمائة و عليه دين ثلاثمائة درهم ولم يترك شيئاً غيره؟ قال: يعتق منه سدسه؛ لأنه إنّماله منه ثلاثمائة درهم وتقضي عنه ثلاثمائة درهم وله من الثلاثمائة درهم ثلثها، وله السدس من الجميع»<sup>(٣)</sup>. فيكون ظاهراً على أن

١- من لا يحضره الفقيه ١٥٨/٤، تهذيب الأحكام ٢١٩/٩، الاستبصار ١٣٥/٤.

٢- وما بين المعقوفين منّا.

٣- مسالك الأفهام ٣٥٦/٦، تهذيب الأحكام ٢١٨/٩، الاستبصار ٨/٤.



المنجّز من الثلث.

و منها: صحيح عبدالرحمان بن الحجاج و هو خبر مطوّل، و في آخره أنّه: «قلت له: رجل ترك عبداً لم يترك مالاً غيره و قيمة العبد ستّمائة درهم و دينه خمسمائة درهم فأعتقه عند الموت كيف يصنع؟ قال: يباع العبد، فيأخذ الغرماء خمسمائة درهم، و يأخذ الورثة مائة، فقلت: أليس قد بقي من قيمة العبد مائة درهم عن دينه؟ قال: بلى. قلت: أليس للرجل ثلثه يصنع به ما يشاء؟ قال: بلى. قلت: أليس قد أوصى للعبد بالثلث من المائة حين أعتقه؟ قال: إنّ العبد لا وصيّة له إنّما ماله لمواليه. فقلت له: فإن كان قيمة العبد ستّمائة درهم و دينه أربعمائة درهم؟ فقال: كذلك يباع العبد و يأخذ الغرماء أربعمائة درهم و يأخذ الورثة مائتين و لا يكون للعبد شيء. قلت: فإن كان قيمة العبد ستّمائة درهم و دينه ثلاثمائة درهم، فضحك عليه ثمّ قال - بعد كلام له - إذا استوى مال الغرماء و مال الورثة، أو كان مال الورثة أكثر من مال الغرماء لم يتّهم الرجل على وصيّته و أجيّز وصيّته على وجهها، فالآن<sup>(١)</sup> يوقف هذا، فيكون نصفه للغرماء، و يكون ثلثه للورثة - أي ثلث المجموع و هو مائتان - و يكون له السدس»<sup>(٢)</sup> أي للعبد سدس المجموع و هو مائة.

و ذيل هذا الخبر و هو صورة كون قيمة العبد ستّمائة، و الدين ثلاثمائة إنّما هو كالخبر؛ يدلّ على نفوذ العتق المنجّز من الثلث الباقي بعد الدين.

و منها: صحيح جميل المرويّ في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل أعتق مملوكه عند موته و عليه دين، فقال عليه السلام: إنّ كان قيمته مثل الذي عليه و مثله، جاز عتقه و إلّا لم يجز<sup>(٣)</sup>.

قال صاحب الجواهر في وجه كونه مطابقاً لصحيح ابن الحجاج: «إنّ الظاهر تشبيه مثل الثاني، كما عن نسخة من الفقيه و حينئذٍ يكون الواو بمعنى أو، فيوافق الصحيح

١- في هامش الأصل هنا هذه الزيادة: هذا تفصيل الصورة الأخيرة بأن يكون قيمة العبد ستّمائة، و الدين ثلاثمائة بحيث ساوى ما للورثة. «منه».

٢- تهذيب الأحكام ٢١٧/٩، الاستبصار ٨/٤، وسائل الشيعة ٤٢٣/١٣.

٣- وسائل الشيعة ٤٢٥/١٣، فروع الكافي ٢٧/٧، من لا يحضره الفقيه ١٦٦/٤.

المزبور»<sup>(١)</sup>.

و فيه أن «مثل» لا يكون تثنية، و على التسليم، فلو كان الواو بمعنى أو فيكون هناك صورتان:

إحداهما: أن تكون قيمة العبد مثلاما عليه من الدين و هذه الصورة موافقة لما فى الصحيحة.

و الثانية: أن يكون قيمة العبد مثل ما عليه من الدين فإنّ المثل الأوّل لا يكون تثنية، فهذه الصورة لا تكون موافقة للصحيحة كما هو واضح.

و نحن نقول في وجه توافقه للصحيحة أنّ المثل لا يلزم: أن يكون تثنية، بل الواو بمعنى مع، فمعنى الخبر حينئذٍ أنّ قيمة العبد مثل الذي عليه مع مثله، فيكون قيمته ضعف الذي عليه فيكون موافقاً مع الصحيحة من غير احتياج إلى مؤنة زائدة، كما احتاج الجواهر إليها. و مثلها أيضاً أخبار آخر<sup>(٢)</sup>، لكن الركن الركين منها إنّما هو ما ذكرناه و قد عرفت وجه دلالتها أيضاً؛ لكن أورد القائلون بأنّ المنجزات من الأصل، عليها بوجهين:

أحدهما: مأمّر من أنّ المراد بقوله: «أعتق» هو الوصيّة لما مرّ من الوجوه الثلاثة المؤيّدّة لذلك على أنّ في صحيحة ابن الحجاج صرح في ذيلها بإطلاق عنوان الوصيّة على العتق مع أنّها الركن الركين من هذه الأخبار.

ثمّ إنّ صاحب الجواهر قال في ضمن الصحيحة: إنّها ظاهرة الدلالة على أن ليس له فى التنجيز إلّا الثلث. ثمّ استشهد بعمل الأصحاب بها حتّى بعض القائلين بأنّها من الأصل؛ كالمفيد، والقاضي، والشيخ<sup>(٣)</sup>.

لا يخفى أنّ استشهاده بعمل القائلين بأنّها من الأصل بها مؤيّد لما نقول من الإيراد الثاني كما سيّتضح.

الوجه الثاني: أنّ هذه الأخبار مخالفة للقواعد من الطرفين: أمّا عن طرف من يقول بأنّها من الأصل فواضح، و أمّا مخالفتها لمن يقول بأنّها من الثلث: فلأنّ في هذه الصحيحة

أنّه لو كان ما للورثة زائداً عن حقّ الغرماء أو مساوياً له فحينئذٍ يعتق من الثلث، و أمّا لو كان أنقص فلا يعتق أصلاً مع أنّ للميت الثلث في الباقي أيّ مقدار، و لكونها مخالفة للقواعد عمل بها من يقول بأنّها من الأصل كما قال صاحب الجواهر<sup>(١)</sup>؛ فعملهم إنّما يكون لكونها على خلاف القاعدة، فيكونون قائلين بالفصل في كون المنجزات من الأصل. و أمّا التعدي عن موردها لم يثبت بعد فعلى «الجواهر» إثباتها و عملهم بها أيضاً لم ينفعه كما لا يخفى.

فنحن إمّا نقول بأنّها يطرح لكونها مخالفة للقواعد كما عن المسالك من أنّ أكثر المتأخّرين ردّوه لمخالفته القواعد المقرّرة حتّى نسقط الدين أيضاً كما أسقطه ابن إدريس<sup>(٢)</sup>، و أنفذ العتق من الأصل، أو نجوّز تخصيص العمومات و القواعد بها، كما قال صاحب الجواهر و نعمل بها في خصوص موردها.

أمّا التعديّ إلى غير موردها فلا وجه له كما لا يخفى، فلا يكون مضراً بمن يقول بأنّها من الأصل أصلاً لكونها على خلاف القاعدة فيقتصر على موردها.

## [الأخبار المصرّحة بأن ليس للميت إلّا الثلث]

### الطائفة الثانية

من الأخبار ما يدلّ على أنّه ليس للميت من ماله إلّا الثلث و هي أخبار: منها: ما عن النبيّ ﷺ إنّ الله قد تصدّق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم<sup>(٣)</sup>.

و منها: صحيحة عليّ بن يقطين سألت أبا الحسن و قلت: ما للرجل من ماله عند موته؟ فقال: الثلث و الثلث كثير<sup>(٤)</sup>.

و رواية ابن سنان المروية في زيادات التهذيب عن الصادق عليه السلام قال: للرجل عند

٢- جواهر الكلام ٦٩/٢٦.

١- نفس المصدر و الموضع.

٣- مستدرک الوسائل ٥١٩/٢، ميزان الاعتدال ٥٦٢/١.

٤- تهذيب الأحكام ٢٤٣/٩، وسائل الشيعة ٣٦٣/١٣.

موته ثلث ماله وإن لم يوص فليس على الورثة إمضاؤه<sup>(١)</sup> أي لاشيء على الورثة لو لم يوص، بل الثلث على فرض الوصية.

ومنها: المحكي عن البحار عن الهداية عن الصادق عليه السلام الوصية على كل مسلم إلى أن قال: ليس للميت من ماله إلا الثلث، فإذا أوصى بأكثر من الثلث ردّ إلى الثلث<sup>(٢)</sup>.

ومصححة شعيب عن الرجل يموت، ماله من ماله؟ قال: الثلث<sup>(٣)</sup>.

ومنها: خبر أبي حمزة إلى أن قال: إن الله يقول: جعلت لك نظرة عند موتك في ثلثك<sup>(٤)</sup>.

ومنها: خبر علاء السابري إلى أن قال: وإن كانت «أي المرأة» متهمّة فلا يحلف ويضع الأمر على ما كان فإنما لها من مالها ثلثه<sup>(٥)</sup>.

ومنها: خبر أبي بصير وهو مثل ما مرّ من مصححة شعيب<sup>(٦)</sup>.

ولا يخفى أولاً أنّ هذه الأخبار إنّما تدلّ على أنّ للميت ثلث ما له إذا أوصى به أو أعتق أو تصرف أي تصرف كان. أمّا لو لم يتصرّف ولم يوص فهذه الأخبار لا تدلّ على أنّ له ثلث ماله مطلقاً سواء تصرف أو أوصى أو لم يكن كلّ منهما كما لا يخفى.

ثمّ إنّ بعد غمض العين عمّا يرد في سندها وغمض العين عمّا كان في أكثرها عنوان الوصية، نقول: إنّ ما يدلّ على حصر مال المريض على الثلث ليس ظاهره مراداً فإنّ المريض مادام فيه الروح فله جميع أمواله وإن قلنا بتعلّق حقّ الورثة بها لكنّه لا ينافي كونها مالاً له، فلا بدّ أن يتصرّف في هذه الأخبار بأنّها لا تصرف له فيها إلاّ في الثلث أو لأیضاء له فيها إلاّ في الثلث. فهذان الوجهان من التصرف محتملان في هذه الأخبار لكن لو قلنا بالأوّل يلزم تخصيص الأكثر: لأنّ له التصرف بجميع ماله كالبيع والشراء

١- تهذيب الأحكام ٢٤٢/٩.

٢- المفتح و الهداية / ٣٣٩، من لا يحضره الفقيه ١٥٠/٤.

٣- تهذيب الاحكام ١٩١/٩، الاستبصار ١١٩/٤.

٥- من لا يحضره الفقيه ١٧٠/٤.

٤- وسائل الشيعة ٣٥٦/١٣.

٦- وسائل الشيعة ٣٦٢/١٣ و ٣٦٣.

والمعاوضة إذا كان بضمن المثل و له التصرف بماله أيضاً في الدواء و المريض. ففي كثير من الموارد له التصرف بتمام ماله، فلو كان المراد من هذه الأخبار أنه لا يجوز له التصرف بماله إلا في الثلث يلزم التخصيص الأكثر.

و أما لو قلنا باحتمال الثاني بأن يكون المراد أنه لا يجوز له الإيضاء إلا بثلث ماله فلا يلزم تخصيص الأكثر و لا مطلق التخصيص أصلاً، بل هو تخصص، فإن غير الوصية خارج من الرأس أي ليس بداخل حتى يخرج، فيكون تخصيصاً. و يؤيد الاحتمال الثاني صحيحة شعيب المتقدمة في «الرجل يموت ماله من ماله»، فإن الظاهر منه سؤاله عما يكون ماله بعد الموت، فحينئذ لو كان المراد التصرف الذي هو غير الوصية، فمادام لم يمت و كان في ملكه، فالجميع ماله. فإن مات و خرج المال عن ملكه، فلا يكون ماله شيئاً. أما لو كان المراد الوصية، فمال الوصايا بعد موت الرجل يطلق عليه أنه مال الميت في مدة مديدة ما لم يعط بموصى له و يكون ماله حكماً، فلم يظهر من هذه الأخبار ما ينفع القائلين بالثلث، بل لها ظهور ما في الوصية، كما صرح بها في أكثرها.

### الطائفة الثالثة

من الأخبار: ما يدل على جواز عطية الوالد لولده و هي أخبار:  
 منها: خبر جراح المدائني سألت أبا عبد الله عليه السلام عن عطية الوالد لولده يبيته؟ قال عليه السلام إذا أعطاه في صحته جاز<sup>(١)</sup>.  
 منها: خبر سماعة سألت أبا عبد الله عليه السلام عن عطية الوالد لولده؟ فقال عليه السلام: أما إذا كان صحيحاً فهو ماله يصنع به ما شاء، فأما في مرضه فلا يصلح<sup>(٢)</sup>.  
 منها: مصححة أبي بصير عن الرجل يخص بعض ولده بالعطية، قال: إن كان موسراً، فنعم. وإن كان معسراً فلا<sup>(٣)</sup>.

ولا يخفى أنّ هذه الأخبار ذات احتمالين:  
أحدهما: أن تكون عطيته لولده في مرضه مكروهاً مطلقاً زائداً على الثلث أو قليلاً منه، فعلى هذا لا يكون دليلاً لهم.

الثاني: أن يكون المراد عدم الجواز زائداً على الثلث أمّا بمقدار الثلث فيكون جائزاً. وعلى هذا يكون دليلاً لهم ويكون هذا وجه استدالهم بها. إذا عرفت ذلك، فلا بدّ من ذكر ما يوهن كلا الاحتمالين ويقوّيهما.

فنقول: أمّا الاحتمال الثاني، فيدلّ عليه مفهوم الخبر الأوّل فإنّ مفهومه أنّه إذا أعطاه في مرضه لم يجز وهو مطلق؛ معناه أنّه لا يجوز لامن الثلث و لامن الأصل و لامن أقلّ الثلث، بل لا يجوز، فلا بدّ من تقييد هذا الإطلاق بأنّه لا يجوز زائداً على الثلث. و تقييد المطلق من دون قرينة ظاهرة خلاف الظاهر «اين يك خلاف الظاهر» و أيضاً المرض مطلقاً أعمّ من مرض الموت و غيره، فلا بدّ لهم من تقييده أيضاً بمرض الموت «اين دو خلاف الظاهر».

و أمّا في الخبر الثاني قوله: «فأمّا في مرضه فلا تصلح» ظاهر في كراهة إعطائه كيف يشاء. فهذا الخبر يدلّ على كونه من الأصل على فرض ارتكابه المكروه، فحمل قوله: «اتصلح» على عدم صلاحها إلّا من الثلث خلاف الظاهر؛ أي خلاف ظاهر سيّما بملاحظة تعميم أوّله لأنّ نفي الصلاح راجع إلى هذا التعميم فمن أين يثبت أنّه راجع إلى الزائد على الثلث، بل معناه أنّه لا يصلح أصلاً.

إن قلت: إنّ النفي إذا رجع إلى عموم القبل فيكون المعنى سلب العموم لا عموم السلب، فلا يكون معناه أنّه لا يصلح أصلاً.

قلت: سلّمنا ذلك لكنّه أيضاً لا يثبت أنّه من الثلث «اين سه خلاف الظاهر».

و أمّا خبر أبي بصير فهو غير مربوط بالمقام، كما هو واضح. و أمّا الاحتمال الأوّل فخير أبي بصير يناسبه؛ لأنّه لا منافاة أن يكون العسر سبب الكراهة و اليسر رافعها، والخبر الثاني أيضاً يناسبه كما مرّ ظهوره فيه. بقي مفهوم الخبر الأوّل وهو ينافي الكراهة، فهل ترضى أنّا رفعنا اليد عن هذا الاحتمال بسبب هذا المنافي الواحد. و أخذنا بذلك الاحتمال

وَأَغْمَضْنَا عَمَّا يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ مَا عَدَدْنَا لَكَ مِنْ مَخَالَفَاتِ الظَّاهِرِ «أَيُّ بِيْ أَنْصَافٍ» هَذَا كُلُّهُ مَعَ الْغَضِّ عَمَّا فِي سِنْدِهَا فَلَمْ يَظْهَرْ مِنْهَا أَيْضاً إِلَّا خِلَافُ مَا اسْتَدَلُّوا عَلَيْهِ بِهَا كَمَا لَا يَخْفَى.

## الطائفة الرابعة

ما يدلّ على عدم جواز إبراء الزوجة ذمّة زوجها عن صداقها أو بعض صداقها وهي أخبار:

منها: عن الحلبي أنّه سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون لامرأته عليه الصداق أو بعضه فتُبْرئ منه في مرضها؟ فقال: لا<sup>(١)</sup>.

منها: ما عن سماعة قال سألتَه، فذكر مثل المتقدّم وزاد: «و لكنّها إن وهبت له جاز ما وهبت له من ثلثها»<sup>(٢)</sup>.

و منها: ما عن عثمان بن عيسى نحو المتقدّم رواه الصدوق في المقنع مرسل<sup>(٣)</sup>.  
و منها: عن أبي ولّاد؛ بل هبته له فيجوز هبتها له و يحتسب ذلك من ثلثها إن كانت تركت شيئاً<sup>(٤)</sup>.

أمّا الخبر الأوّل ففيه ما مرّ في الطائفة السابقة، فإنّ قوله: «لا» أي لا يجوز الإبراء فيحتمل أن يكون مكروهاً، و يحتمل أن يكون راجعاً إلى الزائد عن الثلث ليكون دليلاً على المدعى و الاحتمال الأوّل أقرب كما مرّ في السابق.

و أمّا الباقي ممّا صرّح بالثلث فوجه الاستدلال بها ظاهر، ثمّ لا يخفى أنّ الجواهر<sup>(٥)</sup> قد نقل هذه الأخبار و لكن فيها لفظ الدين. و في الوسائل<sup>(٦)</sup> كما نقلناه لا يكون فيها لفظ الدين، و الظاهر أنّ «عليه» لمّا كان ظاهراً في الدين، فنقلها صاحب المسالك<sup>(٧)</sup> بالمعنى؛

١- وسائل الشيعة ٣٨٤/١٣. ٢- نفس المصدر و الموضع.

٣- المقنع و الهداية ٢١١/.

٤- مسالك الأفهام ٣٠٦/٦، وسائل الشيعة ٣٦٧/١٣.

٥- جواهر الكلام ٨٠/٢٦. ٦- وسائل الشيعة ٣٤٠/١٣ - ٣٤١.

٧- مسالك الأفهام ٣٠٦/٦.

لما كان هذا الاختلاف والإشكال ناشئاً منه. وكيف كان فيرد على هذه الأخبار الإشكال؛ وهو أن الإمام لم أعرض عن الإبراء، ولم يجوزّه وجوزّ الهبة؟ مع أن ظاهر كلام الراوي عمّا لو كان الصداق ديناً على الرجل، فهو مورد الحكم بالإبراء لا الهبة. فإنّ الهبة في العين والإبراء في الدين مع أن الإمام قد عكس الأمر فهذا الإشكال لزم من لفظ الدين بناء على ما قاله صاحب الجواهر نقلاً عن ظاهر المسالك، فإنّه قد أشكل عليها بأنّ الدين لا يكون مورداً للهبة، وكان لازماً أيضاً لو لم يكن فيها لفظ الدين كما نقلناه عن الوسائل لظهور لفظ «عليه» على الدين، كما أنّه لا يبعد أن يكون إطلاق الدين في كلام المسالك من جهة لفظ «عليه»، فكيف كان فالإشكال لازم. وأجاب عنه الجواهر. حاصل الجواب يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنّه يصحّ بالهبة أيضاً. فالمعنى أنّه لو وهبته شيئاً جاز، فإنّه يقع إبراء بحسب الواقع أيضاً. وفيه ما لا يخفى. فإنّ الإشكال هو أنّه ما السرّ في إعراض الإمام عن الإبراء إلى الهبة؟ وهذا الجواب يصحّ لو قال بالهبة ولم ينفِ الإبراء مع أنّه صرح بعدم جواز الإبراء، وحكم بصحّة الهبة وهذا الجواب غير مربوط بالإشكال كما لا يخفى.

الثاني: أنّه قال: القاعدة بين العلماء العمل بما لا يخالف الإجماع من الخبر، فلو كان جزء من الخبر مخالفاً، فيطرح ذلك الجزء ويعمل بالباقي، فيعمل هنا بقوله: «و تجوز هبتها ويحتسب ذلك من ثلثها».

وفيه أنّ الكلام في وجه إعراض الإمام وليس في هذه الأخبار مطلبان ظاهران؛ يكون أحدهما مخالفاً للإجماع فيطرح ويؤخذ بالآخر، بل فيها مطلب واحد مجمل، وهو إعراض الإمام عن الإبراء إلى الهبة مع أنّه مورد الإبراء.

وقال صاحب الجواهر وجهاً آخر في الجواب وهو أن «بل» هنا للترقي بمعنى أن الإبراء صحيح على أنّه يصحّ بالهبة أيضاً.

وفيه أولاً أنّه ينافي قوله: «لا» فإنّه ظاهر في أن الإبراء لا يصحّ، بل يصحّ الهبة.

وثانياً: أنّه لا يحسن أن يترقى الإمام إلى شيء آخر ولا يجيب ما سأله السائل: لأنّ المعنى هكذا: «چطور است اگر زن بری بکند ذمه شوهرش را از صداقش در مرض



موت؟

جواب: بلکه اگر هبه بکند از ثلث محسوب می شود».

و هذا الجواب كما ترى لا يناسب السؤال كمال المناسبة. و مثل هذا الجواب بعيد عن شأن الإمام.

لكن يحتمل قوياً أن يكون المراد بعدم صحّة الإبراء كراهته كالعطية، و صحيح المقدّم من هذه الأخبار. و يكون المراد من الهبة الوصيّة كقوله: «اعتق» كما مرّ سابقاً بالتقرّيات السابقة و هذا الاحتمال يسقطه عن الظهور في المدعى. و لو لا السقوط كليّة ليوهنه كما مرّ، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ ما نسبته الأستاذ إلى الوسائل<sup>(١)</sup> من مخالفته مع الجواهر<sup>(٢)</sup> في نقل هذه الأخبار من جهة وجود لفظ الدين في الجواهر<sup>(٣)</sup> دون الوسائل ليس كما قال، فإنّ في الوسائل يكون خبر أبي ولّاد مع لفظ الدين و لا يكون في الباقي لفظ الدين كما لا يكون فيما نقل في الجواهر أيضاً، وكيف كان فلفظ «عليه» ظاهر في الدين كما قال به الأستاذ.

### الطائفة الخامسة

في بعض الأخبار المختلفة الدلالة و غيرها من ما ذكر من المؤيّدات:  
فمن الأخبار خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليهم السلام أنّه عليه السلام كان يرّد العطية في الوصيّة و ما أقرّ به عند موته بلائيّ و لا بينة ردّه<sup>(٤)</sup>. و محلّ الشاهد من هذا الخبر هو الجزء الأوّل منه، كما قال الجواهر<sup>(٥)</sup>: إنّ المراد كما هو الظاهر ردّ العطية إلى الوصيّة في الخروج من الثلث.

لا يخفى أنّ المراد من الردّ هو الردّ الكراهتي يعني إذا أعطى المريض فيما بين الوصيّة

١- وسائل الشيعة ٣/٣٤٠.

٢- جواهر الكلام ٢٦/٨٠.

٣- نفس المصدر والموضع.

٤- وسائل الشيعة ١٣/٣٨٠.

٥- جواهر الكلام ٢٦/٨٠.

شيئاً من ماله فالإمام يردّه من باب النصيحة و الموعظة، لا أنّه يستفتي عن الإمام بعد موت المريض حكم عطيته فيردّه الإمام، فإنّ ذلك على إطلاقه مخالف للإجماع لصحّته عن الثلث بإجماع الطرفين، وأنّه مقدّم على الوصايا، فكيف يردّه؟ وأمّا ما قال به الجواهر من تقييده بالردّ إلى الوصيّة في كونه من الثلث خلاف الظاهر، كما لا يخفى، بل الحمل على الكراهة أظهر منه لاسيّما مع ملاحظة ما مرّ من كراهة عطية الوالد لولده وإبراء الزوجة ذمّة زوجها عن صداقها.

و منها: أيضاً خبر نقل عن جامع المقاصد و غيره: «المريض محجور عليه إلّا في ثلثه»<sup>(١)</sup>. لا يخفى أنّ هذا الخبر لم يرو أحد في كتاب من الكتب والظاهر أنّه ليس بخبر، بل هو مضمون خبر استفادوه من الخبر و ليس بحجّة. على أنّه لو كان خبراً، فهو مرسل و إجباره بعمل العلماء قد مرّ ما فيه؛ لأنّه لا يعلم أنّ عملهم لاستنادهم إليه لكثرة الأخبار كما عرفت.

و ممّا ذكر لتأييد مطلبهم ما قاله الجواهر<sup>(٢)</sup> فإنّه قال: يستظهر من كثير من أخبار إقرار المريض أنّ طريق إمكان تفريط المال و التصرف في كلّ للمريض كان منحصراً بالإقرار، فالشارع انسدّ<sup>(٣)</sup> هذا الطريق بأنّه لا بدّ في سماع إقرار المريض كونه غير متهم. فحينئذٍ انسدّ الطريق من جميع الجهات، فلا يمكنه التصرف إلّا في الثلث.

و جوابه: أنّ مضمون الأخبار لو كان كما قلت فهو صريح في المطلوب لكنّها ليس على هذا المضمون، بل هي في مورد بيان المطلب بأنّ الإقرار مع التهمة لا يسمع. و لو كان ذلك التفصيل مستفاداً منها، فنحن لم نستفده و ما ظهر عندكم ليس بحجّة عندنا. و ممّا ذكر لتأييد مدّعاهم أيضاً هو أنّه لو جاز إخراج المنجز من الأصل لتنفى حكمة جعل الوصيّة من الثلث كما لا يخفى.

و جوابه: «این است که این جا خطابت نیست که هر چرندی که عقل امتناع نکند یا خوش آید وی را گفته شود، بلکه این جا پشه را به هوا نعل می زنند و کلاغ پر می افکند

١- جامع المقاصد ٩٦/١١ و ٩٧، إيضاح الفوائد ٥٩٥/٢، مسالك الأفهام ٣١٤/٦.

٣- کذا فی الأصل.

٢- جواهر الكلام ٨٠/٢٦.

وموشكافان باريك بين در گوشه و کنار هستند و جمع بين مختلفات مي كنند و تفريق مجتمعات مي نمايند. اي مگس عرصه سيمرغ نه جولانگه تو است» فالمتبع هنا ما يظهر لنا من ظواهر الألفاظ من غير «چون و چرا».

هذا كله فيما استدلووا لكون المنجزات من الثلث أو يمكن أن يستدلّ به، و مع ذلك كله و الغضّ عن ضعف سند أكثرها لم نجد فيها شيء من الظهور حتّى كان بعضها ظاهراً في كونها من الأصل إلّا أنّ في الصنف الأوّل من الطائفة الأولى، و في خبر السكوني المتقدّم آنفاً و خبر أبي ولّاد ظهور «بي زوري»، مع فرض صحّة سندها. و كيف لها القيام في المقاومة مع واحد من تلك الأخبار الدالّة على أنّ المنجزات من الأصل؟ كخبر صفوان المفصل بين الوصيّة المعلّقة على الموت و ما لا يكون معلّقاً على الموت، بل كان منجزاً و مقطوعاً الصريح الدلالة على المطلوب، و الصحيح السند على نحو مرغوب، و هو قوله عليه السلام: إذا أبان به فهو جائز و إن أوصى به فهو من الثلث<sup>(١)</sup>.

## الفهارس

فهرس الآيات  
فهرس الأحاديث  
فهرس المصادر  
فهرس الموضوعات



## فهرس الآيات

١٧٠	«مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ»
٢٠٩	«لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ»
٢٠٩	«إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضِيهَا»
٢٠٩	«وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ»
٢٠٩	«فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ»
٢٠٩	«وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»
٢٠٩	«فَقَضِيَهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ»
٢٠٩	«فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ»
٢٠٩	«فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ»
٢١٠	«قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ»
٢١٧	«إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»
٢٥١	«يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ»
٢٥٦	«فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»
٢٥٨	«إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ»
٢٧٠	«ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ»
٢٩٢	«إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ»

- ٣١٢ ..... «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...»
- ٣١٥ ..... «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ»
- ٣٤٧ ..... «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»
- ٣٥٠ ..... «فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ»
- ٣٦٤ ..... «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»
- ٣٦٤ ..... «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»

## فهرس الأحاديث

- كلّ يابس زكي ..... ٣٣
- أنّه سأله عن ماء يشرب منه باز أو صقر أو عقاب؟ فقال ﷺ: كلّ شيء من الطير،  
يُتوضّأ ممّا يشرب منه، إلّا أن ترى في منقاره دمًا ..... ٣٩
- إن كان في منقارها قدر، فلا تشرب منه، وإن لم يكن في منقارها قدر فتوضّأ واشرب  
منه ..... ٤١
- ما تقع فيه الفارة من المائعات و تخرج حيًّا ..... ٤١
- سُئل عن سؤر الهرّة؟ فقال بطهارته في بعضها ..... ٤١
- حديث الحكم بجواز التوضؤ والشرب ممّا لاقاه بدن الحيوان ..... ٤٣
- إنّما عليه أن يغسل ما ظهر منها أي المقعدة؛ وليس عليه أن يغسل باطنها ..... ٤٥
- رجل شرب الخمر، فأصاب ثوبي من بصاقه، فقال ﷺ ليس بشيء ..... ٤٥
- إنّما عليه أن يغسل ما ظهر من الأنف ..... ٤٧
- إنّه لا يُنقّض الوضوء لكنّه يتمضمض ..... ٤٨
- ما أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ..... ٥٤
- مالا يدرك كلّ لا يترك كلّ ..... ٥٤
- الميسور لا يسقط بالمعسور ..... ٥٤



- ٥٩ ..... إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه.
- ٥٩ ..... كلّما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه كما هو
- ٥٩ ..... إنّ شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعد ما قام فليمض
- ٥٩ ..... كلّ شيء شكّ فيه وقد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه
- ٦٠ ..... حديث لو شكّ في أجزاء الأذان والإقامة بعد ما خرج عن المشكوك
- ٦١ ..... سألته عن السهو في النافلة فقال عليه السلام ليس عليه شيء
- ٦٢ ..... لا ضرر ولا ضرار
- ٦٢ ..... قاعدة لا ضرر ولا حرج
- «لا سهو في سهو وليس سهو في المغرب وركعتي الفجر ولا في الركعتين الأولىين من كلّ صلاة»
- ٦٦ ..... لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب
- ٧٢ ..... لا صلاة إلا بطهور
- ٧٢ ..... لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد
- ٧٢ ..... إنّ علي بن الحسين عليه السلام يصلي ليلة في مكّة وقد طال في قيامه وكان قد يتكئ بأحد رجليه
- ٧٤ ..... حديث بطلان الشفع والوتر بالشكّ ما لم يقع الوهم على شيء
- ٧٨ ..... أفضل الأعمال أحمرها
- ٧٩ ..... لا سهو في النافلة
- ٨٠ ..... إنّ كنت لم تدرك كم صليت ولم يقع وهمك على شيء فأعد
- ٨٣ ..... كيف فيه الخير وهو يعبد الشيطان؟
- ٨٥ ..... سئل عمّن يكثر شكّه في ركوعه أو في سجوده قال عليه السلام: لا يعتني بشكّه
- ٨٥ ..... امض في صلاتك
- سئل عمّن يكثر شكّه بحيث لا يدري كم صلى وكم بقي عليه من صلاته، قال عليه السلام: يعيد
- ٨٥ .....

- ٨٥ ..... سُئِلَ أَنَّهُ يَكْثُرُ شَكُّهُ بِحَيْثُ كُلَّمَا أَعَادَ شَكًّا قَالَ ﷺ «لَا يَعِيدُ»
- ٨٧ ..... إِنَّ الشَّيْطَانَ خَبِيثٌ مَعْتَادٌ لَمَّا عَوَّدَ فَلَا تَطْمَعُوهُ بِإِعَادَةِ الصَّلَاةِ
- ٨٨ ..... لَا يَدْرِي سَجْدَ أَوْ لَمْ يَسْجُدْ، وَرَكَعَ أَوْ لَمْ يَرَكَعْ
- ٨٩ ..... لَا تَطْمَعُوهُ بِإِعَادَةِ الصَّلَاةِ
- ٩٠ ..... يَمْضِي إِلَى آخِرِ الصَّلَاةِ وَيُصَلِّي احتياطاً كَذَا
- ٩١ ..... لَأَحْكَمَ لِكَثِيرِ السَّهْوِ
- ٩٢ ..... إِذَا كَثُرَ سَهْوُهُ يَمْضِي فِي صَلَاتِهِ
- ٩٢ ..... فَإِنَّهُ يَوْشِكُ أَنْ يَدْعَكَ الشَّيْطَانَ
- ٩٥ ..... أَنَّهُ لَوْ ضَبَطَ صَلَاتَهُ بِتَغْيِيرِ خَاتَمِهِ فِي يَدِهِ هَلْ لَهُ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ؟ قَالَ ﷺ: لَا بَأْسَ ..
- ٩٦ ..... إِذَا كَثُرَ عَلَيْكَ السَّهْوُ فَاْمُضْ فِي صَلَاتِكَ فَإِنَّهُ يَوْشِكُ أَنْ يَدْعَكَ الشَّيْطَانَ
- ٩٧ ..... إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مَمَّنْ يَسْهَوُ فِي كُلِّ ثَلَاثٍ فَهُوَ مَمَّنْ كَثُرَ شَكُّهُ
- سافر رسول الله ﷺ إلى ذي خشب وهي مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريدان؛
- ١٠٣ ..... أربع وعشرون ميلاً
- ١٠٣ ..... كَمْ أَدْنَى مَا يَقْصُرُ فِيهِ الصَّلَاةُ؟ قَالَ ﷺ: جَرَتْ السَّنَةُ بَيَاضَ يَوْمٍ
- ١٠٣ ..... فِي كَمْ يَقْصُرُ الرَّجُلُ؟ قَالَ: فِي بَيَاضِ يَوْمٍ أَوْ بَرِيدَيْنِ
- ١٠٣ ..... فِي كَمْ يَقْصُرُ الصَّلَاةُ؟ قَالَ: مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَذَلِكَ بَرِيدَانِ وَهُمَا ثَمَانِيَةُ فَرَسَخٍ
- ١٠٤ ..... يَقْصُرُ الرَّجُلُ الصَّلَاةَ فِي مَسِيرَةِ اثْنَيْ عَشَرَ مَيْلًا
- ١٠٤ ..... فِي كَمْ أَقْصَرَ الصَّلَاةُ؟ قَالَ: فِي بَرِيدٍ أَلَا تَرَى أَنَّ أَهْلَ مَكَّةَ إِذَا خَرَجُوا إِلَى عَرَفَةَ كَانَ عَلَيْهِمُ التَّقْصِيرُ
- ١٠٤ ..... سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ﷺ عَنِ التَّقْصِيرِ، فَقَالَ ﷺ: بَرِيدٌ ذَاهِبٌ وَبَرِيدٌ جَائٍ
- ١٠٤ ..... مَا أَدْنَى مَا يَقْصُرُ فِيهِ الصَّلَاةُ؟ فَقَالَ: بَرِيدٌ ذَاهِبًا وَبَرِيدٌ جَائِيًا
- سأَلْتُهُ عَنِ التَّقْصِيرِ، قَالَ: فِي بَرِيدٍ. قُلْتُ: فِي بَرِيدٍ؟ قَالَ: إِنَّهُ إِذَا ذَهَبَ بَرِيدًا وَرَجَعَ بَرِيدًا
- ١٠٤ ..... فَقَدْ شَغَلَ يَوْمَهُ
- ١٠٥ ..... إِنَّهُ إِذَا رَجَعَ شَغَلَ يَوْمَهُ

- سألت الرضا عليه السلام عن رجل يريد أن يلحق رجلاً على رأس ميل، فلم يزل يتبعه حتى بلغ النهران. فقال عليه السلام: لا يقصر ولا يفطر لأنه خرج من منزله وليس يريد السفر... ١٠٦
- إن كنت سرت في يومك الذي خرجت فيه بريداً كان عليك حين رجعت أن تصلي بالتقصير لأنك كنت مسافراً إلى أن تصير إلى منزلك..... ١٠٨
- إن كان بلغوا مسيرة أربعة فراسخ..... ١٠٩
- فليقيموا على تقصيرهم أقاموا أم انصرفوا..... ١١٠
- رفع ما استكروها عليه وما اضطروا إليه..... ١١٠
- فوجب عليك قضاء ما قصرت..... ١١٢
- إن كان قصر ثم رجع عن نيته أعاد الصلاة..... ١١٢
- وإن كانوا ساروا أقل من أربعة فراسخ فليتموا الصلاة قاموا أو انصرفوا..... ١١٢
- فإذا مضوا فليقصروا..... ١١٣
- بلى إنما قصروا في ذلك الموضع (أي موضع خفاء الأذان) لأنهم لم يشكوا في مسيرهم..... ١١٣
- يقيم في جانب المصر ويقصر..... ١١٦
- بل يكون مقصراً حتى يدخل أهله..... ١١٧
- لا يزال المسافر مقصراً حتى يدخل بيته..... ١١٧
- يقيم في جانب الكوفة ويقصر..... ١١٧
- سئل عن الرجل يقصر في ضيعته؟ قال: لا بأس ما لم ينو مقام عشرة أيام..... ١١٩
- توطئه وسكنه..... ١٢٠
- كل منزل من منازلك لا تستوطنه فليس هو بمنزلك..... ٢٢١
- إذا انزلت قراك وضيعتك فأتّم الصلاة وإذا كنت في غير أرضك فقصر..... ١٢٢
- كتبت إلى العسكري عليه السلام: جعلت فداك روي لنا أن ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله من الدنيا إلا الخمس. فجاء في الجواب: «إن الدنيا وما عليها لرسول الله..... ١٢٧
- إن الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا..... ١٢٧

- ١٢٧ إن الدنيا والآخرة للإمام عليه السلام
- ١٢٨ يا أبا سيار إن الأرض كلها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا.....
- ١٢٨ أنت و مالك لأبيك.....
- ١٢٨ أنه حرم على غير الشيعة حتى المشي على الأرض.....
- ١٢٨ حديث إن الشيعة من فاضل طينتهم - صلوات الله عليهم -.....
- ١٣٠ والله هي الإفادة يوماً فيوماً.....
- كل شيء قتل عليه أي استولي عليه بالمقاتلة على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فإن لنا خمسه.....
- ١٣٠ و ما لنا في الأرض و ما أخرج الله منها إلا الخمس؟!.....
- ١٣١ و الأرضون التي أخذت عنوة بخيل و ركاب و هي موقوفة متروكة في أيدي من يعمرها و يحييها و يقوم عليها.....
- ١٣٢ هو لجميع المسلمين.....
- ١٣٣ إن الخمس بعد المؤنة.....
- سئل عن رجل أصاب من ضيعة مائة كَرٍّ من الحنطة، قال عليه السلام: لي منه الخمس ممّا يفضل من مؤنته.....
- ١٣٤ عليهم الخمس إذا أمكنهم بعد مؤنتهم.....
- ١٣٤ الخمس بعد مؤنته و مؤنة عياله و بعد خراج السلطان.....
- ١٣٥ هذا و أشباهه فيه الخمس.....
- سئل عمّا أخرج من المعدن من قليل أو كثير هل فيه شيء؟ قال عليه السلام: ليس فيه شيء.....
- ١٣٦ كل ما كان ركازاً ففيه الخمس.....
- ١٤٠ سألته عمّا يجب فيه الخمس من الكنز، قال: ما يجب في مثله الزكاة، ففيه الخمس.....
- ١٤١ ما يجب فيه الزكاة من ذلك، ففيه الخمس و ما لم يبلغ حدّ ما يجب فيه الزكاة فلا خمس

- فيه ..... ١٤٤
- من سبق إلى شيء لم يسبق إليه يد مسلم ولو بحكم الأصل. فهو أحقّ ..... ١٤٦
- الناس مسلّطون على أموالهم ..... ١٤٦
- لا يجوز التصرف لأحد في مال غيره ..... ١٤٦
- أنّه ﷺ وارث من لا وارث له ..... ١٤٦
- إن كانت معمورة فيها أهلها فهو لهم، وإن كانت خربة قد جلى عنها أهلها، فالذي وجد المال أحقّ به ..... ١٤٨
- قضى أمير المؤمنين ﷺ في رجل وجد ورقاً في خربة؛ أن يعرفها ..... ١٤٨
- سألت أبا إبراهيم ﷺ عن رجل نزل في بعض بيوت مكّة، فوجد نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه يعرفونها ..... ١٥١
- سألت: أبا عبد الله ﷺ عن العنبر و غوص اللؤلؤ؟ قال ﷺ: عليه الخمس ..... ١٥٥
- وأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام ..... ١٥٦
- والله لقد يسّر على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربّهم واحداً وأكلوا أربعة ..... ١٥٦
- وإخراج الخمس من كلّ ما يمكنه أحد من الناس ..... ١٥٧
- سئل في أيّ شيء؟ قال ﷺ: في أمتعتهم وصنائعهم ..... ١٥٧
- إنّ لنا أموالاً من غلات وتجارات وغير ذلك... وكلّ من والى آبائي، فهو حلّ ممّا في أيديهم فليبلغ الشاهد القريب، الغائب ..... ١٥٧
- إنّا قد أحللنا للشيعة لتطيب ولادتهم ..... ١٥٩
- أمّا الخمس فقد أبيح لشيعتنا وجعلوا منه في حلّ ..... ١٦٠
- أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير ..... ١٦٣
- الخمس بعد المؤنة ..... ١٦٣
- لي الخمس فيما يفضل عن مؤنته ..... ١٦٦
- إنّ الخياط ليخيط الثوب بخمسة دوانيق فلنا منه دائق ..... ١٧٢

- لاثنيا في الصدقة ..... ١٧٥
- إنّ الخمس في جميع المال مرّةً ..... ١٧٥
- أيّما ذمّي اشترى أرضاً من مسلم كان عليه الخمس ..... ١٧٦
- فإنّ عليه فيها الخمس ..... ١٧٦
- المؤمنون عند شروطهم ..... ١٨١
- القرعة لكلّ أمر مشتبه ..... ١٨٦
- من وجد شيئاً في بيته لا يدري أنّه من نفسه أو من غيره؛ من أنّه له لو لم يدخل غيره معه في الدار، وإلا فلا بدّ من التعريف ..... ١٨٨
- ما استودع أحدهما ديناراً والآخر دينارين فامتزجت الدرهمان... وقال الآخر هما بيني وبينك ..... ١٨٩
- اعمل بها واخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتّى يخرج كلّها ..... ١٩١
- أخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرفه تصدّقت ..... ١٩١
- في ما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام إذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس ..... ١٩٢
- يا أمير المؤمنين إنّني أصبت مالاً لا أعرف حلاله عن حرامه. فقال له: «أخرج الخمس من ذلك المال ..... ١٩٢
- إنّ الله قد رضي من المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعمل ..... ١٩٢
- رجل أتى أمير المؤمنين صلوات الله عليه فقال: إنّني اكتسبت مالاً أغمضت في مطالبه حلالاً وحراماً، وقد أردت التوبة ولا أدري الحلال منه والحرام وقد اختلط عليّ؟ فقال عليّ عليه السلام: تصدّق بـخمس مالك ..... ١٩٢
- إنّ الله رضي من الأشياء بالخمس وسائر المال لك حلال ..... ١٩٢
- حديث عدم جواز شراء الخمس ..... ١٩٩
- جعلته قاضياً أو حاكماً عليكم ..... ٢١١

- ٢١٤ ..... أنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا
- مَنْ كان منكم قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به
- ٢١٥ ..... حَكَمًا فَإِنِّي قد جعلته عليكم حاكماً
- ٢١٩ ..... هم حجّتي و أنا حجّة الله
- ٢٢١ ..... الظنّ قسمان : ظنُّ علم و ظنُّ شكّ
- ٢٢٢ ..... الحكم ما حكم به أعدلهما
- ٢٢٣ ..... لا يفلح قوم وليتهم امرأة
- ٢٢٣ ..... لا تتولّى المرأة القضاء
- ٢٢٤ ..... من حكم بين اثنين فتراضيا به و لم يعدل فعليه لعنة الله
- ٢٢٤ ..... أنظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا
- ٢٣١ ..... مجاري الأمور بيد العلماء بالله و الأمناء على حلاله و حرامه
- ٢٣١ ..... نحن العلماء
- أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتي عليكم و أنا حجّة
- ٢٣١ ..... الله عليهم
- اللهم ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله و من خلفائك؟ قال: الذين يأتون من بعدي و
- ٢٣١ ..... يروون حديثي و سنّتي
- ٢٣٢ ..... علماء أمّتي كأنبياء. بني إسرائيل أو أفضل
- ٢٣٣ ..... كيف يصنعان
- ٢٤٦ ..... إِنَّ دِينَ الله أحقّ بأن يُقضى
- ٢٤٩ ..... أجور القضاة سُحت أو كأجور الفواحش
- ٢٥٠ ..... خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم
- ٢٥١ ..... إذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم
- ٢٥٦ ..... حديث وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر مع وجود شرائطه
- ٢٥٦ ..... إنّما أقضى بينكم بالبيّنات و الأيمان

- ٢٥٦ ..... ويلك إمام المسلمين يؤمن من أمورهم على أعظم من هذا.
- ٢٥٧ ..... الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ
- ٢٥٧ ..... حديث قتل أمير المؤمنين عليه السلام خصم النبي صلى الله عليه وآله
- ٢٥٨ ..... الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين أو تقوم به البيّنة
- ٢٦٠ ..... فلترضوا به حكماً و الرادّ عليه كالرادّ علينا و الرادّ علينا في حدّ الشرك بالله ...
- ٢٦٧ ..... أنّهم أمناء الله
- ٢٦٩ ..... ما يحكى عن النبي صلى الله عليه وآله من أنّه كان يرسل إلى قبيلتهما
- ٢٧٤ ..... على مثل ذلك فاشهد أو دع
- ٢٧٨ ..... لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر إلى فرج امرأة
- ٢٧٨ ..... لعن رجلاً احتاج الناس إليه لفقهه فسألهم الرشوة
- ٢٧٩ ..... ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده
- ..... أعطيت جبّة إلى القصّار فذهبت بزعمه؟ قال: «إن اتّهمته فاستحلفه وإن لم تتّهمه
- ٢٨٠ ..... فليس عليه شيء
- ٢٨٠ ..... لا يضمن القصّار إلّا ما جنت يده وإن اتّهمته أحلفته
- ٢٨٢ ..... إقرار العقلاء على أنفسهم جائز و نافذ
- ٢٨٧ ..... ذلك لمن لم تكن عنده بيّنة
- ٢٩٠ ..... خبر اليهودي
- ٢٩٠ ..... ذهب اليمين بحقّ المدّعي
- ٢٩١ ..... احترام اليمين أولى من ردّ المال إلى صاحبه
- ٢٩١ ..... من ترك العشاء عمداً فإنّه لا يجب عليه صوم يومه
- ٢٩٣ ..... الطواف بالبيت صلاة
- ٢٩٧ ..... إن لم تكن للمدّعي بيّنة فيمين المدّعي عليه
- ٢٩٧ ..... فإنّه - أي الميّت المدّعي عليه - لو كان حيّاً لألزم اليمين أو الحقّ
- ٢٩٨ ..... وإن ردّ على المدّعي ولم يحلف فلا حقّ له



- ٢٩٨ ..... إنَّ عليّاً كتب صيغة الحلف فغسله بالماء فأمر الآخرس بشربه.
- ٣٠١ ..... فإذا لم يكن حقاً يسقط بالإسقاط.
- ٣٠١ ..... فإذا ردّ إلى المدّعي فحلف، فعليه وإن لم يحلف فلا حقّ له.
- ٣٠١ ..... لأنّا لا ندري لعلّه وفّاه بيّنة لانعلم موضعها.
- ٣٠٢ ..... إن وجد خيراً ممّا تعلق به اليمين فينحلّ يمينه.
- ٣٠٢ ..... الصوم جنة من النار.
- ٣٠٢ ..... تلك الخيرية كفّارة يمينه.
- ..... إنَّ الرجل مات فادّعى رجل عليه الدين وأعطى الرهن بالورثة؟ قال: عليه البيّنة و  
اليمين ٣٠٧
- ..... أنّ المدّعي إن اعترف بجهل الوارث، فلا يمين وإلّا فله عليهم يمين علم ٣٠٩
- ..... المطلوب بحقّ إن كان ميّتاً، فعلى المدّعي البيّنة واليمين وإلّا فلاحقّ له ٣٠٩
- ..... لا يمين في الحدّ ٣١٠
- ..... لا يستحلف صاحب الحدّ ٣١١
- ..... إنَّ رجلاً استعدى عليّاً عليه السلام، فقال: إنّه افترى عليّ، فقال للرجل المدّعى عليه: «فعلتَ  
ما فعلتَ» ٣١١
- ..... أنّ نبياً شكى إلى ربّه القضاء، فقال: كيف أقضي بما لم ترّ عيني ولم تسمع أذني؟ فقال  
تعالى: اقض بينهم بالبيّنات وأضفهم إلى اسمي يحلفون به ٣١٤
- ..... الوصيّة مقدّمة على أصل الملك ٣١٥
- ..... ما تركه الميّت فلوارثه ٣١٦
- ..... ثلث المال للميّت ٣١٦
- ..... يخرج ذلك من جميع المال إنّما هو بمنزلة دين لو كان عليه، ليس للورثة شيء حتّى  
يؤدّوا ما أوصى به من الزكاة ٣١٨
- ..... إنّها يرثها الورثة على كتاب الله وسهامهم إذا لم يكن على المقتول دين ٣١٨
- ..... ما تركه الميّت لورثته ٣١٨

- إن كان الأمر إلينا لأجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خيراً مع يمين الخصم في  
 حقوق الناس ..... ٣٢٠
- أما ما كان من حقوق الله ورؤية الهلال فلا ..... ٣٢١
- فأنتيتك بالحسن، فقلت: هذا واحد ولا أقضي بشهادة رجل واحد حتى يكون معه  
 آخر ..... ٣٢١
- وقد قضى رسول الله ﷺ بشهادة واحد ويمين ..... ٣٢١
- إن رسول الله ﷺ يجيز في الدين شهادة رجل واحد صاحب الدين ..... ٣٢١
- إذا شهد لطالب الحق امرأتان ويمينه جاز ..... ٣٢١
- كان ﷺ يقضي بشاهد واحد ويمين صاحب الحق، وذلك في الدين ..... ٣٢٣
- قضى ﷺ بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده ..... ٣٢٣
- إن الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها ..... ٣٢٧
- حق القصاص من أعظم الحقوق ..... ٣٣٢
- لارهن إلا مقبوضاً ..... ٣٤٩
- لاعلم إلا ما نفع ..... ٣٤٩
- لا صلاة إلا في المسجد ..... ٣٤٩
- لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ..... ٣٤٩
- على اليد ما أخذت حتى تؤدى ..... ٣٥٢
- الميت أحق بماله مادام فيه الروح فإن قال: بعدي فليس له إلا الثلث ..... ٣٦٥
- نعم، فإن أوصى به فليس له إلا الثلث ..... ٣٦٥
- الميت أحق بماله مادام فيه الروح، فإن تعدى فليس له إلا الثلث ..... ٣٦٦
- الرجل يجعل بعض ماله لرجل في مرضه قال ﷺ: إذا أبانه جاز ..... ٣٦٨
- صاحب المال أحق بماله مادام فيه شيء من الروح يضعه حيث شاء ..... ٣٦٩
- الإنسان أحق بماله ما دامت الروح في بدنه ..... ٣٧٠
- رجل من الأنصار أعتق مماليكه ولم يكن له غيرهم فعابه النبي ﷺ ..... ٣٧٠

- ٣٧١ ..... ترك صبيّة صغاراً يتكفّفون الناس
- ٣٧٢ ..... هو ماله يصنع ماشاء به إلى أن يأتيه الموت
- ٣٧٢ ..... إن لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء مادام حيّاً إن شاء وهبه، وإن شاء تصدّق به
- ٣٧٤ ..... ما يعتق منه إلّا ثلثه، وسائر ذلك الورثة أحقّ بذلك
- ٣٧٤ ..... إن رجلاً أعتق عبداً له عند موته لم يكن له مال غيره؟ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: يُستسعى في ثلثي قيمته للورثة
- ٣٧٤ ..... أن رجلاً من الأنصار أعتق ستّة أعبدٍ له في مرضه و لاله غيرهم فاستدعاهم رسول الله ﷺ و جزّاهم ثلاثة أجزاء وأقرع بينهم فأعتق اثنين وأرقّ أربعة
- ٣٧٦ ..... إن الرجل أعتق عند موته خادماً له
- ٣٧٦ ..... أعتق رجل عند موته خادماً له ثمّ أوصى بوصيّة أخرى
- ٣٧٧ ..... إن كان أكثر من الثلث يردّ إلى الثلث و جاز العتق
- ٣٧٧ ..... يمضي عتق الغلام ويكون النقصان فيما بقي
- ٣٧٨ ..... يبدأ بالعتق فينفذ
- ٣٧٩ ..... يعتق منه سدسه؛ لأنّه إنّما له منه ثلاثمائة درهم
- ٣٧٩ ..... يباع العبد، فيأخذ الغرماء خمسمائة درهم
- ٣٧٩ ..... إنّ العبد لا وصيّة له إنّما ماله لمواليه
- إذا استوى مال الغرماء و مال الورثة، أو كان مال الورثة أكثر من مال الغرماء لم يتّهم الرجل على وصيّته
- ٣٨٠ ..... إن الله قد تصدّق عليكم بثلث أموالكم في آخر أعماركم
- ٣٨٢ ..... ما للرجل من ماله عند موته؟ قال: الثلث و الثلث كثير
- ٣٨٢ ..... للرجل عند موته ثلث ماله و إن لم يوص فليس على الورثة إمضاؤه
- ٣٨٢ ..... ليس للميت من ماله إلّا الثلث، فإذا أوصى بأكثر من الثلث ردّ إلى الثلث
- ٣٨٢ ..... الرجل يموت، ماله من ماله؟ قال: الثلث

- ٣٨٣ ..... إن الله يقول: جعلت لك نظرة عند موتك في ثلثك.
- ٣٨٣ ..... إن كانت «أي المرأة» متّهمة فلا يحلف.
- ٣٨٤ ..... إذا أعطاه في صحّته جاز.
- ٣٨٤ ..... أمّا إذا كان صحيحاً فهو ماله يصنع به ما شاء، فأماً في مرضه فلا يصلح.
- ٣٨٤ ..... إن كان موسراً فنعم. وإن كان معسراً فلا.
- سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون لامرأته عليه الصداق أو بعضه فتبرئه منه في مرضها؟ فقال: لا.
- ٣٨٦ ..... ولكنّها إن وهبت له جاز ما وهبت له من ثلثها بل هبته له فيجوز هبتها له و يحتسب ذلك من ثلثها إن كانت.
- ٣٨٦ ..... أنه عليه السلام كان يردّ العطيّة في الوصيّة.
- ٣٨٨ .....



## فهرس المصادر

- ١- القرآن المجيد
- ٢ - إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان: العلامة الحلّي، ٧٢٦ هـ تحقيق فارس الحسون، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠ هـ
- ٣ - الإرشاد: للشيخ المفيد، تصحيح السيد كاظم الميامي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٧٧ هـ
- ٤ - الإستبصار: لأبي جعفر شيخ الطائفة الطوسي، ٤٦٠ هـ، تحقيق محمّد جواد الفقيه، دار الإضواء، بيروت، ١٤١٣ هـ
- ٥ - السرائر: لإبن إدريس الحلّي، ٥٩٨ هـ مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠ هـ المنطق للعلامة المظفر: ١٣٨٥ هـ انتشارات فيروزآبادي، قم، ١٤٠٨ هـ
- ٦ - الأمالي لأبي جعفر محمد بن علي، ابن بابويه القمي الشيخ الصدوق، ٣٨١ هـ موسسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠ هـ
- ٧ - ايضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد: لفخر المحقّقين ابن العلامة الحلّي، ٧٧١ هـ مطبوعات اسماعيليان، قم، ١٣٨٧ هـ.
- ٨ - أساس البلاغة: لجارالله الزمخشري، ٥٣٨ هـ تحقيق عبد الرحيم محمود، أوفست قم، ١٤١٤ هـ.

- ٩ - أصول الكافي: لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، ٣٢٨ هـ تحقيق علي اكبر الغفاري، دارالكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ
- ١٠ - بحار الأنوار، لمحمد باقر بن محمد تقى، العلامة المجلسي، ١١١١ هـ دارالكتب الإسلامية، طهران ١٣٦٢ ش .
- ١١ - بصائر الدرجات: لمحمد بن الحسن الصفار القمي، ٢٩٠ هـ مكتبة آية الله المرعشي، قم ١٤٠٦ هـ
- ١٢ - بهجة الآمال في شرح زبدة المقال لملا على العلياري، خرّجه السيد هداية المسترحمي، بنياد فرهنگ إسلامي كوشانپور، طهران، ١٣٧١ ش .
- ١٣ - تحرير الأحكام: للحسين بن يوسف بن علي بن المطهر، العلامة الحلي، ٧٢٦ هـ
- ١٤ - تحف العقول: لأبي محمد الحسن بن علي، ابن شعبة الحراني ٣٣٢ هـ، مكتبة كتابجي، طهران (بي تا) ..
- ١٥ - تذكرة الفقهاء: العلامة الحلي، ٧٢٦ هـ الطبعة الحجرية.
- ١٦ - تفسير العياشي: ابن عيّا ش سمرقندي، ق ٣ هـ تحقيق الرسولي المحلّاتي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١١ هـ
- ١٧ - تفسير القمي: علي بن ابراهيم القمي، تصحيح الموسوي الجزائري، دار الكتاب للطباعة و النشر، قم، ١٣٨٧ هـ
- ١٨ - تفسير الكشاف: لجار الله الزمخشري، ٥٢٨ هـ بيروت.
- ١٩ - تنقيح المقال في علم الرجال: للشيخ عبدالله المامقاني، ١٣٥١ هـ المكتبة المرتضوية في النجف، ١٣٥٠ هـ
- ٢٠ - التوحيد للشيخ الصدوق: ٣٨١ هـ تحقيق السيد هاشم الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٩٨ هـ
- ٢١ - تهذيب الأحكام: لأبي جعفر شيخ الطائفة الطوسي، ٤٦٠ هـ تحقيق السيد حسن الخراسان، دارالكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠ هـ.
- ٢٢ - جامع المقاصد في شرح القواعد: للمحقّق الكركي، ٩٤٠ هـ مؤسسة آل البيت

لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨ هـ.

٢٣ - الجوامع الفقهيّة: لجماعة من الأركان والأعيان، انتشارات جهان، طهران ١٢٧٦ هـ.

٢٤ - جواهر الكلام: لمحمد حسن النجفي، ١٢٦٦ هـ تحقيق الشيخ محمود القوچاني، المعاصر، دار الإحياء للتراث العربي، بيروت، ١٩٨١ هـ.

٢٥ - الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: للشيخ يوسف البحراني، ١١٨٦ هـ تحقيق محمد تقى الإيرواني، جماعة المدرّسين، قم ١٣٦٣ ش.

٢٦ - الخصال: لأبي جعفر محمد بن علي، ابن بابويه، القمي الشيخ الصدوق، ٣٨١ هـ انتشارات كتابچی، طهران (بيتا).

٢٧ - الخلاف: لأبي جعفر شيخ الطائفة الطوسي، ٤٦٠ هـ مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ هـ.

٢٨ - الدروس الشرعيّة في فقه الاماميّة: محمد بن مكّي الشهيد الأوّل، ٧٨٦ هـ مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.

٢٩ - ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: لملا محمد باقر السبزواري، مؤسّسة آل البيت، قم، [بى تا]

٣٠ - ذكرى الشيعة: لمحمد بن المكي، الشهيد الأوّل، ٧٨٦ هـ الطبعة الحجرية، ١٢٧٢ هـ

٣١ - رجال العلامة

٣٢ - الرسائل العشر: شيخ الطائفة، محمد بن الحسن الطوسي، ٤٦٠ هـ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم.

٣٣ - الروضة البهيّة: لمحمد بن جمال الدين المكي الشهيد الثاني، ٧٨٢ هـ تحقيق السيد محمد كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينية، ١٣٨٧ هـ

٣٤ - رياض المسائل في بيان الأحكام بالادلة: السيد على الطباطبائي، مؤسّسة آل البيت، قم، الطبعة الحجرية.



٣٥- سنن الدارقطني: لعلي بن عمر الدارقطني، ٣٨٥هـ، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ

٣٦- السنن الكبرى: لأحمد بن الحسين البيهقي، ٤٥٨هـ، دار المعرفة، بيروت،

١٤٠٦هـ.

٣٧- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: لنجم الدين المحقق الحلّي، ٦٧٦هـ

تحقيق عبدالحسين محمّد علي، دارالأضواء، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٣٨- شرح المصطلحات الكلاميّة: قسم الكلام في المجمع البحوث الاسلاميّة مشهد

١٤١٥هـ

٣٩- صحيح البخاري: لمحمّد بن إسماعيل البخاري، ٢٥٦هـ، دار الإحياء للتراث

العربي.

٤٠- صحيح مسلم: لمسلم بن الحجاج القشيري، ٢٦١هـ، تحقيق محمّد فؤاد عبد

الباقي، دار الإحياء، بيروت، ١٩٧٢م.

٤١- العناوين: لمير عبدالفتاح الحسيني المراغي، ١٢٥٠هـ، مؤسسة النشر

الإسلامي، قم، ١٤١٧.

٤٢- عوالي اللئالي: لابن أبي جمهور محمّد بن علي الأحسائي، ٩٤٠هـ، تقديم السيّد

العلامة المرعشي، مطبعة سيّد الشهداء، قم، ١٤٠٣هـ

٤٣- الغيبة: لأبي جعفر شيخ الطائفة الطوسي، ٤٦٠هـ، مؤسسة المعارف الإسلاميّة،

قم ١٤١١هـ

٤٤- فرائد الأصول: (الرسائل) للشيخ الأعظم مرتضي الأنصاري، ١٢٨١هـ

مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.

٤٥- فروع الكافي لثقة الإسلام الكليني، ٣٢٩هـ، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨هـ.

٤٦- فصول في علم الأصول: محمد حسين بن محمد رحيم، الشهير بـ[صاحب

الفصول]، ق ١٤هـ، الطبعة الحجرية، ١٢٧٧هـ

٤٧- القاموس المحيط: لمحمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، ٨١٧هـ، مطبعة مصطفى

الحلبى، مصر، ١٣٧١ هـ

٤٨ - القواعد و الشواهد: لمحمد بن مكى، الشهيد الأوّل، ٧٨٦، تحقيق عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد، قم، ١٣٩٩ هـ.

٤٩ - القوانين المحكّمة: لميرزا ابوالقاسم القمي، المكتبة العلميّة الإسلاميّة، طهران، ١٢٩٠ هـ الطبعة الحجرية.

٥٠ - كتاب الخمس: للشيخ الأعظم المرتضى الأنصاري، ١٢٨١ هـ المؤتمر العالمي لميلاد الشيخ الأنصاري، مؤسّسة الهادي، قم ١٤١٥ هـ.

٥١ - كتاب الزكاة ضميّة كتاب الطهارة للشيخ الأنصاري، الطبعة الحجرية.

٥٢ - كتاب الزكاة: للشيخ الأعظم الأنصاري، ١٢٨١ هـ المؤتمر العالمي لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٥ هـ.

٥٣ - كتاب الطهارة: للشيخ الأعظم الأنصاري، مؤسّسة آل البيت، قم، الطبعة الحجرية.

٥٤ - كتاب الطهارة: للشيخ الأعظم الأنصاري، ١٢٨١ هـ إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، ١٤١٥ هـ.

٥٥ - كتاب القضاء: للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، ١٢٨١ هـ المؤتمر العالمي لميلاد الشيخ الأنصاري، ١٤١٥ هـ مؤسّسة الهادي، قم.

٥٦ - كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد: حسن بن يوسف العلامة الحلبي، ٧٢٦ هـ مكتبة المصطفوى، قم (بيتا).

٥٧ - كفاية الأصول: محمد كاظم الخراساني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة،

١٤١٤ هـ

٥٨ - كنز العرفان فى فقه القرآن: جمال الدين مقداد السيوري، ٨٢٦ هـ المكتبة

المرتضوية، طهران ١٣٨٤ هـ

٥٩ - كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال: لعلاء الدين على المتقي الهندي، ٩٧٥ هـ

مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

- ٦٠ - لسان العرب: لأبي الفضل محمد بن مكرم، ابن منظور المصري، ٧١١ هـ ادب الحوزة، قم، ١٤٠٥ هـ
- ٦١ - المبسوط في فقه الإماميّة: لأبي جعفر شيخ الطائفة الطوسي ٤٦٠ هـ تحقيق محمد تقى الكشفي، مكتبة المرتضوي، طهران، ١٣٨٧ هـ
- ٦٢ - مجمع البحرين: فخر الدين بن محمد الطريحي، ١٠٨٥، تحقيق أحمد الحسيني، دار الثقافة الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٨ هـ
- ٦٣ - مجمع البيان في تفسير القرآن: لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، القرن السادس، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٣ هـ.
- ٦٤ - مجمع الفائدة و البرهان: المقدّس الأردبيلي، ٩٩٣ هـ مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ
- ٦٥ - مدارك الأحكام: محمد بن علي الموسوي، العاملي، مع حاشية البهبهاني، الطبع الحجري، ١٢٧٤ هـ
- ٦٦ - مرآت العقول في شرح أخبار الرسول: العلامة المجلسي، ١١١١ هـ دار الكتب الإسلاميّة، طهران ١٤٠٦ هـ
- ٦٧ - مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام: لزين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ٩٦٦ هـ مكتبة بصيرتي، قم، ١٣٩٩ هـ.
- ٦٨ - مستدرک الوسائل: لميرزا حسين النوري، ١٣٢٠ هـ تحقيق مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت ١٤٠٨ هـ.
- ٦٩ - مسند أحمد: لأحمد بن محمد بن حنبل، ٢٣١ هـ دار الإحياء، بيروت، ١٤١٢ هـ.
- ٧٠ - مصباح الفقيه في الزكاة الخمس والصوم والرهن: لأقارضا الهمداني باهتمام آية الله العظمى البروجردي، الحجري، طهران ١٣٦٤ هـ
- ٧١ - المعتمد: لنجم الدين المحقق الحلي، ٦٧٦ هـ الطبعة الحجرية، ١٣١٨ هـ
- ٧٢ - معجم العناوين الكلاميّة و الفلسفيّة ، قسم الكلام و الفلسفة: مجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٤١٥ هـ.

٧٣ - المغنى لابن قدامة: المقدسي، ٦٨٢ هـ و يليه الشرح الكبير، دار الكتب العربيّة،

بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٧٤ - مفتاح الكرامة: لمحمّد بن الجواد الحسيني، ١٢٢٦ هـ طهران، ١٣٣٦ ش.

٧٥ - المفردات في غريب القرآن: لأبي القاسم حسين بن محمّد، الراغب الاصفهاني،

٥٠٢ هـ دفتر نشر كتاب، طهران ١٤٠٤ هـ.

٧٦ - المقنع و الهداية: لأبي جعفر الشيخ الصدوق، ٣٨١ هـ دار المحجّة البيضاء،

بيروت، ١٤١٤ هـ.

٧٧ - المكاسب: للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، ١٢٨١ هـ تحقيق السيد محمّد

كلانتر، منشورات جامعة النجف الدينيّة، ١٢٨١ هـ دار الذخائر، قم، مطبعة الخيّام، قم،

١٤١١ هـ (مجلّدان).

٧٨ - منتهى المطلب في تحقيق المذهب: الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر،

العلامة الحلّي، ٧٢٦ هـ تحقيق قسم الفقه في المجمع البحوث الإسلاميّة، مشهد، ١٤١٢ هـ

٧٩ - من لا يحضره الفقيه: لأبي جعفر محمّد بن علي، ابن بابويه القمي الشيخ

الصدوق، ٣٨١ هـ تحقيق السيّد الخراسان، دار الكتب الإسلاميّة، طهران ١٣٩٠ هـ.

٨٠ - المذهب البارع: في شرح المختصر النافع، أحمد بن محمد بن فهد الحلّي، ٦٧٦

هـ تحقيق مجتبی العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ هـ.

٨١ - ميزان الاعتدال: لمحمّد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ٧٤٨ هـ دار المعرفة،

بيروت.

٨٢ - نور الثقلين: عبدالعلي الحويزي، ١١١٢ هـ مطبعة الحكمة ٧ قم.

٨٣ - نهاية الوصول إلى علم الأصول: المخطوطة، تحت الرقم ٢٩٥٢، في مكتبة

الآستانة الرضوية،

٨٤ - النهاية في غريب الحديث والأثر: لأبي السعادات بن محمّد، ابن اثير الجزري،

٦٠٦ هـ مؤسّسة اسماعيليان، قم ١٣٦٤ ش.

٨٥ - نهج البلاغة مع تعليقات: الدكتور صبحي الصّالح، انتشارات هجرت، قم.

- ٨٦ - نهج المسترشدين في أصول الدين :لنجم الدين المحقق الحلّي، ٦٧٦ هـ  
تحقيق عبدالحسين محمّد علي، دارالأضواء، بيروت، ١٤٠٣ هـ
- ٨٧ - نيل الأوطا من أحاديث سيد الأخيار: لعبد السلام ابن تيميّة، ٦٥٢ هـ دار  
الحديث القاهرة، ١٢٩٧ م.
- ٨٨ - الوافي: لمحمد محسن بن المرتضى، الفيض الكاشاني، ١١٧٠ هـ مكتبة آية الله  
المرعشي قم، ١٤٠٤ هـ
- ٨٩ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: لمحمّد بن الحسن الحرّ العاملي،  
١١٠٤ هـ تحقيق الشيخ عبد الرّحيم الرّباني الشيرازي، المكتبة الإسلاميّة، طهران،  
١٤٠٣ هـ

## فهرس الموضوعات

شرح کوتاهی از احوال و آثار آیه الحق آقا نجفی قوچانی (ره).....	۵
المقدمة.....	۹
الرسالة الأولى: في طهر بدن الحيوان بزوال العين	
الأقوال في المسألة.....	۳۱
في نقل الأقوال في المسألة.....	۳۱
[خمس قواعد في المسألة].....	۳۳
القاعدة الأولى.....	۳۳
في عدم كلیة قاعدة كل نجس ینجس.....	۳۴
في عدم ثبوت كلیة تلك القاعدة أيضاً.....	۳۴
[إستصحاب النجاسة المتیقنة].....	۳۵
في عدم صحة الاستصحاب.....	۳۶
[هل النجاسة أمر واقعي أم انتزاعي؟].....	۳۶
في أن المقدور بالواسطة مقدور.....	۳۷
[الامتناع بالاختيار لاينا في الاختيار].....	۳۸
تتمة عدم جریان الاستصحاب.....	۳۸

٣٩	[عدم تمامية القواعد بالأخبار]
٣٩	في دلالة الأخبار على طهارة ما يلاقي بدن الحيوان
٤٠	[حكم أواني المشركين]
٤١	في دلالة الأخبار على طهارة ملاقي بدن الحيوان بمجرد الزوال
٤٢	في أنّ المسئول عنه هو الطهارة [الذاتية] والنجاسة العرضية و عدم اشتراط الغيبة
٤٢	[كيف يُجمع بين الأخبار و تلك القوائد؟]
٤٣	حكم بواطن الإنسان و عدم تنجّسها بالنجاسة
٤٤	أمّا المقام الأوّل
٤٤	[حكم البواطن في الأخبار]
٤٥	في ثبوت أحكام النجاسة الباطنية معها و عدمه
٤٦	المقام الثالث
٤٧	الأوّل: التكلم بمقتضى القواعد
٤٧	المقام الثاني: التكلم على ما تقتضيه الأخبار
	الرسالة الثانية: في اشتراك الفريضة و النافلة في الأحكام
٥٣	[تنقيح محلّ الكلام]
٥٤	[مقتضى الأدلّة]
٥٥	[مقتضى قاعدة الميسور]
٦١	[بعض الأدلّة في المقام]
٦١	[معنى السهو في الأخبار]
٦٢	[دفع التوهّم في سياق القواعد]
٦٣	[معنى السهو في النافلة و كونه بمعنى الشكّ]
٦٦	[الكلام في مفاد مرسلّة يونس بن عبد الرحمن]
٦٨	[ما هو وجه البناء على الأكثر في النافلة؟]
٧٢	[مفاد الأدلّة في الفريضة للتعدّي إلى النافلة]

٧٤	[وجوه أخر لدعوى الاشتراك]
٧٦	[نهاية الكلام فى المقام]
٧٧	[الأدلة على كفاية البناء على الأقل فى النوافل]
٧٩	[فى بعض فروع المسألة]
٨٢	[حكم كثير الشك فى الصلاة وغيرها]
٨٣	[تفصيل الكلام والأقوال فى حكم كثير الشك]
٨٧	[مدعى المشهور ورد الإشكال فى المقام]
٨٩	[أدلة حكم كثير الشك]
٩٢	[تحقيق الحق فى المقام]
٩٥	[حكم كثير الشك فى الوضوء]
	الرسالة الثالثة: فى التقصير فى الصلاة
١٠٣	[أخبار التقصير]
١٠٥	[المسافة التلفيقية]
١٠٦	[شروط التقصير منها قصد المسافة]
١٠٧	[المراد من قصد المسافة]
١٠٧	[المسافة النوعية]
١١٠	[حكم المكروه والمضطر]
١١١	[التردد فى أثناء السفر]
١١٥	[حكم سفر الصبي والمميز]
١١٥	[قصد الإقامة فى أثناء السفر]
١١٦	[حكم المرور بالوطن فى أثناء السفر]
١١٧	[حدّ الترخّص]
١١٨	[أقسام الوطن]
١١٩	[الوطن الشرعي]



- ١٢١ ..... [حكم الوطن الاتّخاذي]
- ١٢١ ..... [ما يشترط في الاستيطان]
- الرسالة الرابعة: كتاب الخمس
- ١٢٧ ..... [في الخمس و كونه [من ضروريّات الدين]
- ١٢٧ ..... [أنحاء الملكيّة]
- ١٢٩ ..... [كيفية تعلّق الخمس بالأموال]
- ١٢٩ ..... [الأموال المتعلّق بها الخمس سبعة: منها الغنيمة]
- ١٣٠ ..... [الغنيمة بمعنى الأعمّ والأخصّ]
- ١٣٢ ..... [أراضي دار الحرب]
- ١٣٣ ..... [الخمس بعد وضع المؤنة]
- ١٣٤ ..... [مؤنة الكنز و المعدن و أرباح المكاسب]
- ١٣٥ ..... [المعدن]
- ١٣٦ ..... [اعتبار النصاب و تحديده]
- ١٣٨ ..... [نصاب النقدين]
- ١٣٨ ..... [هل تعتبر وحدة الإخراج؟]
- ١٣٩ ..... [هل يكفي الخروج من دون إخراج؟]
- ١٤٠ ..... [الكنز]
- ١٤٠ ..... [تعريف الكنز]
- ١٤١ ..... [اعتبار النصاب في الكنز]
- ١٤١ ..... [ما هو الكنز؟]
- ١٤٤ ..... [مقدار النصاب في الكنز]
- ١٤٥ ..... [اعتبار جهة الوحدة في الكنز]
- ١٤٦ ..... [المأخوذ من دار الحرب]
- ١٤٧ ..... [المأخوذ من دار الإسلام]

- ١٤٨ ..... [أخبار الكنز].
- ١٤٩ ..... [الكنز في الأرض المملوكة للغير].
- ١٥١ ..... [لو تنازع المالك و المستأجر في الكنز الموجود في الدار].
- ١٥١ ..... [لو اشترى دابة فوجد في جوفها شيء].
- ١٥٢ ..... [الغوص و تفسيره].
- ١٥٣ ..... [هل تعتبر جهة الوحدة].
- ١٥٣ ..... [المأخوذ من البحر].
- ١٥٥ ..... [نصاب الغوص].
- ١٥٥ ..... [العنبر المأخوذ بالغوص].
- ١٥٥ ..... [ما يفضل عن مؤنة السنة].
- ١٥٧ ..... [الإجماع في المسألة].
- ١٥٧ ..... [أخبار التحليل].
- ١٥٨ ..... [توجيه أخبار التحليل].
- ١٦١ ..... [موضوع وجوب الخمس في أرباح المكاسب].
- ١٦٢ ..... [المراد من المؤنة المستثناة].
- ١٦٤ ..... [مصاديق المؤنة].
- ١٦٥ ..... [المتبادر من المؤنة مؤنة السنة].
- ١٦٥ ..... [عدم اعتبار مضي الحول].
- ١٦٦ ..... [استثناء المؤنة عزيمة أم رخصة؟].
- ١٦٧ ..... [مبدأ الحول من حين الفائدة].
- ١٦٨ ..... [إطلاق الأخبار في مؤنة الأرباح].
- ١٧٠ ..... [حكم المؤنة لو تبرّع بها متبرّع].
- ١٧٠ ..... [وقت إخراج الخمس].
- ١٧١ ..... [حكم إخراج المؤنة من غير الأرباح].

- ١٧٢ ..... [هل يتعلّق وجوب الخمس بباقي الريح بعد إخراج المؤنة؟]
- ١٧٣ ..... [هل تجبر الخسارة بالريح؟]
- ١٧٤ ..... [استثناء مؤنة الحجّ]
- ١٧٥ ..... [هل يتكرّر الخمس إذا تعدّد عنوان الكسب؟]
- ١٧٦ ..... [ثبوت الخمس في الأرض التي اشتراها ذميّ من مسلم]
- ١٧٨ ..... [المراد من الأرض مطلق]
- ١٧٩ ..... [هل يعتبر خصوص الاشتراء]
- ١٧٩ ..... [هل يتعلّق هذا الخمس بالعين؟]
- ١٨٠ ..... [لو اشترط الذميّ سقوط الخمس]
- ١٨٤ ..... [لو أسلم الذميّ الذي باع أرضه من ذميّ آخر]
- ١٨٥ ..... [لو أسلم الذميّ قبل تحقّق الاشتراء]
- ١٨٥ ..... [الأرض المفتوحة عنوة]
- ١٨٦ ..... [منها الحلال المختلط بالحرام]
- ١٨٦ ..... [الصورة الأولى أن يعرف قدره و صاحبه]
- ١٨٨ ..... [الصورة الثانية أن يكون القدر مجهولاً والمالك معلوماً]
- ١٩٠ ..... [القول بالقرعة]
- ١٩٠ ..... [الصورة الثالثة: أن يكون القدر معلوماً والمالك مجهولاً]
- ١٩١ ..... [أخبار التصدّق هنا]
- ١٩٢ ..... [سائر أخبار المسألة الدالة على وجوب الخمس]
- ١٩٣ ..... [الصورة الرابعة ان لا يعرف قدره و لاصاحبه]
- ١٩٤ ..... [مصرف هذا الخمس]
- ١٩٥ ..... [لو تبين المالك بعد إخراج الخمس]
- ١٩٧ ..... [الفرق بين الخمس والصدقة الواجبة والمندوبة]
- ١٩٨ ..... [لو كان الحلال ممّا فيه الخمس لا يكفي هذا الخمس]

- ٢٠٠ ..... [لو علم إجمالاً كون الحرام أقلّ من الخمس]
- ٢٠١ ..... [لو عرض الاختلاط بعد ما كان الحرام مميّزاً]
- ٢٠٢ ..... [الوصيّة بمال في ردّ المظالم]
- ٢٠٢ ..... [عدم اختصاص وجوب هذا الخمس بالمكلّفين]
- الرسالة الخامسة: كتاب القضاء
- ٢٠٩ ..... [القضاء لغةً]
- ٢١٠ ..... [القضاء شرعاً]
- ٢١٠ ..... [متى يكون الفقيه قاضياً؟]
- ٢١١ ..... [احتياج القضاء إلى الإذن دون الصنائع الأخر]
- ٢١١ ..... [ما هو معنى العرف؟]
- ٢١٢ ..... [هل يمكن أن يتّصف القضاء بالوجوب؟]
- ٢١٢ ..... [مناقشة في وجوب القضاء الكفائي في زمان الحضور]
- ٢١٣ ..... [ما يستدلّ على الوجوب الكفائي للقضاء عقلاً و نقلاً]
- ٢١٣ ..... [قاعدة اللطف]
- ٢١٤ ..... فصل
- ٢١٤ ..... في صفات القاضي
- ٢١٤ ..... [الأصل الأوّلي عدم نفوذ حكم أحد على أحد]
- ٢١٤ ..... [حديث أبي خديجة]
- ٢١٤ ..... [لزوم الاجتهاد في القاضي]
- ٢١٥ ..... [مقبولة عمر بن حنظلة]
- ٢١٥ ..... [شرط الاجتهاد؟]
- ٢١٦ ..... [خروج المقلّد عن مدلول المقبولة]
- ٢١٦ ..... [هل المقلّد داخل في مدلول حديث أبي خديجة؟]
- ٢١٧ ..... [الفرق بين علم المقلّد والمجتهد]

- ٢١٧.....[كفاية التجزي في الاجتهاد]
- ٢١٨.....[ما المقصود من معرفة الأحكام؟]
- ٢١٨.....[هل يجوز للمجتهد نصب المقلد للقضاء؟]
- ٢١٩.....[ما يدل على عموم الولاية للفقهاء؟]
- ٢١٩.....[هل يجوز للفقهاء القاضي توكيل مقلده في القضاء؟]
- ٢٢٠.....[التمسك بإطلاق أدلة الوكالة]
- ٢٢٠.....[حكم من يعمل بالظن الانسدادي]
- ٢٢١.....[الظن قسمان]
- ٢٢١.....[مفاد أدلة اعتبار الأمارات]
- ٢٢٢.....[ما يشترط في القاضي]
- ٢٢٣.....[هل ينفذ حكم قاضي التحكيم؟]
- ٢٢٤.....[الإجماع على لزوم حكم من تراضى الخصمان بحكمه]
- ٢٢٥.....[الأخذ بحكم الطاغوت سحت]
- ٢٢٦.....[التحاكم إلى الطاغوت إعانة على الإثم]
- ٢٢٦.....[صوّر جواز التحاكم إلى الطاغوت]
- ٢٢٧.....[كيف يجتمع وجوب القضاء كفاية مع استحبابه عيناً؟]
- ٢٢٨.....[هل يجوز نصب المفضول مع وجود الأفضل؟]
- ٢٢٩.....[دليل نصب القاضي في عصر الغيبة مطلق يشمل الفاضل والأفضل]
- ٢٣٠.....[هل يجوز للقاضي المأذون استخلاف غيره؟]
- ٢٣١.....[الولاية المطلقة للفقهاء]
- ٢٣٣.....[انعزال القاضي المنسوب بموت الإمام]
- ٢٣٤.....[حكم ارتزاق القاضي من بيت المال]
- ٢٣٥.....[جعل الأجرة للقضاء]
- ٢٣٥.....[عدم المنافاة بين وجوب عمل وأخذ الأجرة عليه]

- ٢٣٦ ..... [هل يمكن وجوب عمل بشرط العوض؟]
- ٢٣٧ ..... [إتيان بعض الواجبات القريبة بداعي الأجرة]
- ٢٣٨ ..... [إمكان الداعي إلى داعي العمل]
- ٢٤٠ ..... [القرب من الحق ذو مراتب متكررة]
- ٢٤١ ..... [الناس في عباداتهم على قسمين]
- ٢٤٢ ..... [مراتب القربة بعضها فوق بعض]
- ٢٤٣ ..... [كيف يتصور عبادة عمل النائب مع أنه لا أمر عليه؟]
- ٢٤٤ ..... [هل يتصور النيابة في العبادات فيما إذا كان المنوب عنه حياً أوميتاً؟]
- ٢٤٧ ..... [هل يمكن اتّصاف فعل النائب بالوجوب وغيره؟]
- ٢٤٨ ..... [تضاد الأحكام التكليفيّة]
- ٢٤٩ ..... [هل يمنع وجوب القضاء عن الاستجار؟]
- ٢٤٩ ..... [ثبوت القضاء والولاية بالبيّنة والاستفاضة]
- ٢٥٠ ..... [ما معنى الاستفاضة؟]
- ٢٥٣ ..... [هل يجوز نصب قاضيين في بلد؟]
- ٢٥٤ ..... [مسألة فضوليّة] [في نصب الإمام من هو فاقد الشرائط]
- ٢٥٥ ..... [هل ينفذ حكم من لا تقبل شهادته ، عليه أوله؟]
- ٢٥٥ ..... [لو فقد أحد شروط القضاء في الأثناء]
- ٢٥٥ ..... [هل يجوز للقاضي القضاء بعلمه؟]
- ٢٥٨ ..... [ما يستدلّ على جواز القضاء بالعلم]
- ٢٥٩ ..... [هل يجوز حبس المنكر فيما لو أقام المدّعي بيّنة مجهولة؟]
- ٢٥٩ ..... [هل للحاكم الثاني النظر في حكم الحاكم الأوّل؟]
- ٢٦٠ ..... [هل يجوز نقض حكم الحاكم الأوّل]
- ٢٦٢ ..... [لو ادّعي على الحاكم مخالفة قضائه للواقع]
- ٢٦٥ ..... [نقض الحكم بالحكم أو بالفتوى وبالعكس]

- ٢٦٦ ..... [جواز الحكم في غير مورد المخاصمة]
- ٢٦٦ ..... [هل تكون الدعوى على الحاكم الأول ردّاً عليه؟]
- ٢٦٧ ..... [اعتبار التعدّد في المترجم]
- ٢٦٨ ..... [هل الترجمة رواية أم شهادة؟]
- ٢٦٩ ..... [لو جهل الحاكم عدالة الشاهدين]
- ٢٧٠ ..... [لو ظهر فسق الشاهدين حين الحكم]
- ٢٧٠ ..... [هل يسمع شهادة الجرح و المعدّل من غير تفصيل؟]
- ٢٧٤ ..... [كيف يعرف المزكّي عدالة الشاهد؟]
- ٢٧٥ ..... [لواختلف الشهود في الجرح و التعديل]
- ٢٧٧ ..... [هل يجوز الشهادة بالجرح من دون مشاهدة؟]
- ٢٧٨ ..... [حرمة الرشوة أخذاً و إعطاءً]
- ٢٧٩ ..... [هل تسمع الدعوى المجهولة؟]
- ٢٨٠ ..... [لزوم إيراد الدعوى بصورة الجزم]
- ٢٨١ ..... [إذا كانت الدعوى مظنونة]
- ٢٨١ ..... [متى تحب مطالبة الجواب للحاكم؟]
- ٢٨٢ ..... فصل
- ٢٨٢ ..... [جوابات المدّعى عليه]
- ٢٨٢ ..... [البينة والإقرار سيّان في رفع الخصومة أم لا]
- ٢٨٤ ..... [الإقرار حجة للحاكم و غيره]
- ٢٨٥ ..... [هل يحكم على المقرّ من دون التوقّف على مسألة المدّعي؟]
- ٢٨٦ ..... [لو ادّعى المقرّ الإعسار]
- ٢٨٧ ..... [صورتا دعوى الإعسار]
- ٢٨٩ ..... [هل يحبس مدّعي الإعسار حتّى يتبيّن الأمر؟]
- ٢٨٩ ..... [الجواب بالإنكار]

- [كم تؤثر اليمين في ذهاب حق المدّعي؟] ..... ٢٩٠
- [حكم اليمين المردودة] ..... ٢٩٢
- [هل اليمين المردودة بحكم بيّنة المدّعي أو إقرار المدّعي عليه؟] ..... ٢٩٢
- [هل تسقط الدعوى بعد نكول المدّعي عن اليمين المردودة؟] ..... ٢٩٥
- [لوامتنع المنكر عن الحلف و ردّ اليمين] ..... ٢٩٦
- [كيفية حلف الأخرس] ..... ٢٩٨
- [هل يجوز الحلف للمنكر بعد نكوله؟] ..... ٢٩٩
- [حكم الدعوى على الميّت] ..... ٣٠١
- [لو كان المنكر حرّم التغليظ على نفسه و طلبه الحاكم] ..... ٣٠٢
- [إشارة الأخرس في حكم الحلف و اللفظ] ..... ٣٠٣
- [ما يعتبر في الاستحلاف] ..... ٣٠٤
- [اعتبار العلم في الحلف] ..... ٣٠٥
- [حكم الدعوى على الوارث لو ادّعي الحقّ على أبيه] ..... ٣٠٩
- [توجّه الدعوى على العبد] ..... ٣١٠
- [لا يمين في الحدّ] ..... ٣١٠
- [لو أقام بيّنة بعد الاستحلاف] ..... ٣١٢
- [حكم الأمور التي لا تعلم إلّا من قبل المدّعي] ..... ٣١٣
- [لو ادّعي الوارث لمورّثه مالاً على غيره] ..... ٣١٥
- [معنى أنّ ثلث المال للميّت وأنّ ما تركه الميّت فلوارثه] ..... ٣١٦
- [ما يقضى فيها بشاهد و يمين] ..... ٣٢٠
- [ثبوت دعوى جماعة مالاً بشاهد مع حلف كلّ واحد منهم] ..... ٣٢٤
- [لو ادّعى أمّ ولد بشاهد و يمين] ..... ٣٢٦
- [دعوى الورثة وقف مالٍ من أبيهم على الذريّة] ..... ٣٢٦
- [لو نكل بعض الورثة وحلف آخرون على الوقفية] ..... ٣٣٠



٣٣٤	فصل
٣٣٤	في القسمة
٣٣٤	[الأقوال في المشاع]
٣٣٥	[ما يرد على القول الأول]
٣٣٦	[في الجواب عن الإشكالات]
٣٣٧	[في أسباب الشركة]
٣٣٨	[في الامتزاج]
٣٣٩	[في الفرق بين القسمة و المعاوضة]
٣٣٩	[هل تعتبر القرعة في القسمة]
٣٤٠	[في اعتبار الرضا بعد القسمة]
٣٤١	[في أجرة القسمة]
	الرسالة السادسة: كتاب الرهن
٣٤٧	كتاب الرهن
٣٤٧	[مفهوم الرهن شرعاً]
٣٤٧	[في ما يعتبر في الرهن و منها: اللفظ]
٣٤٨	[و منها العربية]
٣٤٨	[في اشتراط السفر]
٣٤٩	[في اشتراط القبض]
٣٥١	[هل يجب الإقباض على الراهن؟]
٣٥١	[في اشتراط إذن الراهن]
٣٥١	[في الحالات المخلة بالإذن]
٣٥٢	[في لزوم استدامة القبض]
٣٥٢	[في عدم كفاية القبض الحرام]
٣٥٣	مسألة في رهن المشاع

٣٥٤	[هل يصحّ رهن الدين؟]
٣٥٥	[هل يصحّ رهن المنفعة؟]
	الرسالة السابعة: في منجزات المريض
٣٦١	[تحرير محلّ النزاع]
٣٦٢	[مقتضى القواعد الأوليّة]
٣٦٣	[قاعدة الناس مسلّطون على أموالهم]
٣٦٤	[مقتضى عمومات الكتاب]
٣٦٥	[مقتضى عمومات الأخبار]
٣٦٦	[إجمال موثقة عمّار و الجواب عنه]
٣٦٨	[موثقات أخرى في كون تصرّفات المريض من الأصل]
٣٧٠	[بقيّة الأخبار]
٣٧١	[روايات أخر عن سماعة]
٣٧٣	[طائفة أخرى من الأخبار]
٣٧٤	[أصناف أخبار النافية لكون تصرّفات من الأصل]
٣٧٦	الصنف الثاني وفيه أخبار:
٣٨٢	[الأخبار المصرّحة بأن ليس للميّت إلّا الثلث]
٣٨٢	الطائفة الثانية
٣٨٤	الطائفة الثالثة
٣٨٥	الطائفة الرابعة
٣٨٨	الطائفة الخامسة
	الفهارس
٣٩٣	فهرس الآيات
٣٩٥	فهرس الأحاديث
٤٠٩	فهرس المصادر
٤١٧	فهرس الموضوعات



‘Arabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shī‘ī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different “schools” of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

**Hermann Landolt**

“representative of God” (*khalīfat Allāh*) on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* “leaven” kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīʿism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī’s *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ʿArabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīʿi thinkers such as Ṭūsī’s contemporary, ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ʿArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīʿism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the “true” Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the “eternal wisdom” of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, “illumination,” it refers, of course, to his doctrine of “light”: an ontology based on the dynamic power of “light” rather than the abstract concept of “existence,” and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct “knowledge by presence” (*‘ilm hudurī*). But Suhrawardī was not only a theoretical thinker. His *ishrāq* was *événement de l’âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the “powers of darkness” have taken over, in contrast to the “luminous” times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut*, actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*talab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn*), this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did



question of whether or not concepts could be “translated” at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismā‘īlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismā‘īlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jam‘ bayn ra’yay al-ḥakīmayn*, that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī’s work’s, the *Jam‘* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among “Western Orientalists,” Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to “read Sohravardi as one reads Kant”, for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the 'Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shī'ite Renaissance" of Şafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Şadrā, the pillars of the "school of Işfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!  
Gottes ist der Okzident!  
Nord - und südliches Gelände  
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

---

(*Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.II*) *al-'ufuq al-Mubîn*, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2006.

29. Akhgar Haidarabadi, Qâsim 'Ali. *Nihâyat al-Zuhûr* (Persian Commentary on Suhrawardî's Hayâkil al-Nûr), edited with introduction and notes by M.Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2006.

30. Hassan b. Shahîd-i Thâni, Zein al-Din, *Avâmir va navâhî* (command and prohibitions) from Ma<sup>c</sup>âlîm al-Din, with an Arabic-English glossary and a translated article by R. Brunschvig, edited by M. Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2006.

31. Nourânî, Abdollah. *Divine wisdom in Persian texts*. Tehran: SACWD, 2006.

32. Akhgar Haidarabadi, Qâsim 'Ali, *Three Mystical Treatises*, edited with introduction and notes by Malihe Karbassian and M. Karîmî Zanjânî Asl, Tehran: SACWD, 2006.

33. Haj Hoseini, M. ; Nouri, M. *Dialogue between Religions*; collected papers presented at the commemoration ceremony held for professor Abd al Javad Falaturi, with an article on his academic life by M. Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2007.

34. *Musannafât Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî*. Vol. 1 , Book 1-10, Edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2007.

35. *Musannafât Ghîyath al-dîn Mansûr Huseinî Dashtaki Shîrâzî*. Vol. 2 , Book 11-20, Edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2007.

36. Muhammad Hassan al-Qûchânî, *Collected Treatises on Islamic Jurisprudence*, Based on Lectures by Muhammad Kâzim al-Khurâsânî, Edited by Ghulâmalî Ya'ghûbî and 'Alîasghar Shukûhî, Tehran: SACWD, 2007.

with introduction and notes by Hussein Razavî Burqa'î. Tehran: SACWD, 2004.

21. Sabzavârî, H. M. H. *Hâdi al-Muzillîn (Guide for the perplexed)*, edited with an introduction and notes by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

22. *Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba and Isfahan Two School of Islamic Philosophy*, edited by S. Ali Asqar Mir Bagherifard, Assisted by Fatemeh Bostân Shîrîn. Tehran: SACWD, 2005.

23. *Pure Science from safavid to the establishment of Dar Al-fonoon*, Compiled by Mehdi Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2005.

24. Sabzavârî, H. M. Hâdî. *Sharh-i Nebrâs al-Hudâ* (A commentary on the Light of Guidance), edited with introduction by Dr. S. Sadr al-Dîn Tâherî. Tehran: SACWD, 2005.

25. Dabîrân Kâtibî-ye Qazwînî, Najm al-Dîn, *Hikmat Al'ain*, edited by 'Abbâs Ṣadrî. Tehran: SACWD, 2005.

26. *Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât*, Vol I Logic , edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005.

27. *Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât*, Vol II, edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005, Vol 2, Falsafa (Tabî'iyât-Ilâhiyyât) va 'Irfân, edited with an introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005.

28. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. Known as mîr Dâmâd

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. *Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science)*, edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), *Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath (Pure arguments on three religions)*, edited with an introduction and notes by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, *Sharh-i Fusûs al-Hikam (Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam)*, edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

17. 'Alî Ibn Abî-Tâlib. *Dîwân attributed to Hazrat 'Alî b. Abî Tâlib*, with a Persian translation in poetry by Mawlânâ Shawqi, a poet of the ninth century AH, edited with introduction and notes by Maryam Rawzâtîyân. Tehran: SACWD, 2004.

18. Ibn Sînâ, Hussein Ibn Abdullah. *Ibn-i Sînâ 's (Avicenna) al-Shifâ' (Metaphysics)*, with marginal notes by Mullâ Sadrâ, Mîrdâmâd, A'lavî, Khunsarî, Sabzavârî and others, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

19. Nairizî Shîrâzî, Qutb al-dîn Muhammad. *Qasida ye 'Ishqiyya (Ode on divine love)*, edited with introduction and notes by Muhammad Rezâ Zakir Abbas Alî. Tehran: SACWD, 2004.

20. Mûsavî, Hâkîm Muhammad Baqir. *Dârûhâ yi Qalbî (A Persian translation of al-Adwîat al-Qalbiyya of Ibn i Sînâ)*, edited

*Dâmâd. v.1: treatises, letters and ijâzas*, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b. Tûrkhân. *Fusûs al-Hikma* with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. *Risâla Sa'diyya*, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. *Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings*, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aşşâr Tehrani, Sayyid Muhammad Kâzim. *Selected problems of metaphysics*, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. *Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers*, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Isfarâyînî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. *Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)*, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13. Shahrîstânî Mûsavî, M. B. *Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-Yaqîn)*, edited by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.



**Publications**  
**of the**  
**International Colloquium on**  
**Cordoba and Isfahan**

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. *Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-Itiqâd)* v.1, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

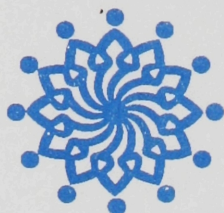
2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. *Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-Itiqâd)* v.2, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. *Al-Râh al-Qarâh*, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. *Mir'ât al-Azmân (Mirror of times)*, edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. *Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism*, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. *Musannafât-i Mir-i*



University of Tehran  
**Tehran-Iran**



Society for the Application of  
Cultural Works and Dignitaries

Publications  
of the

**International Colloquium on  
Cordoba and Isfahan  
Two Schools of Islamic Philosophy**

**Isfahan 27-29 April 2002**

**(36)**

**under the supervision of  
Mehdi Mohaghegh**

**Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries  
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities**

**Tehran 2007**

# ***Collected Treatises on Islamic Jurisprudence***

**by  
Muhammad Hassan al-Qûchânî**

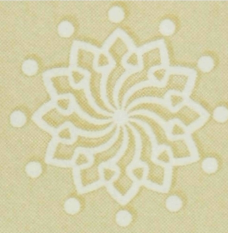
**Based on Lectures by  
Muhammad Kâzim al-Khurâsânî**

**Edited by  
Ghulâmalî Ya'ghûbî and 'Alîasghar Shukûhî**

**Tehran 2007**







انجمن آراء و مسائل فرهنگی

Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries

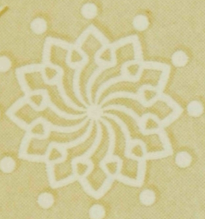
انجمن آراء و مسائل فرهنگی



Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries

انجمن آراء و مسائل فرهنگی

Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries



انجمن آراء و مسائل فرهنگی

Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries

انجمن آراء و مسائل فرهنگی



Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries

انجمن آراء و مسائل فرهنگی

Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries



انجمن آراء و مسائل فرهنگی

Society for the Appreciation of  
Cultural Works and Dignitaries

انجمن آراء و مسائل فرهنگی











University of Tehran  
Tehran- Iran



Society for the  
Appreciation of Cultural  
Works and Dignitaries

# *Collected Treatises on Islamic Jurisprudence*

by

**Muhammad Hassan al-Qûchânî**

Based on Lectures by

**Muhammad Kâzim al-Khurâsânî**

Edited by

**Gholâmbâlî Ya'ghûbî and 'Alîasghar Shukûhî**

Tehran 2007